UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA Y LETRAS

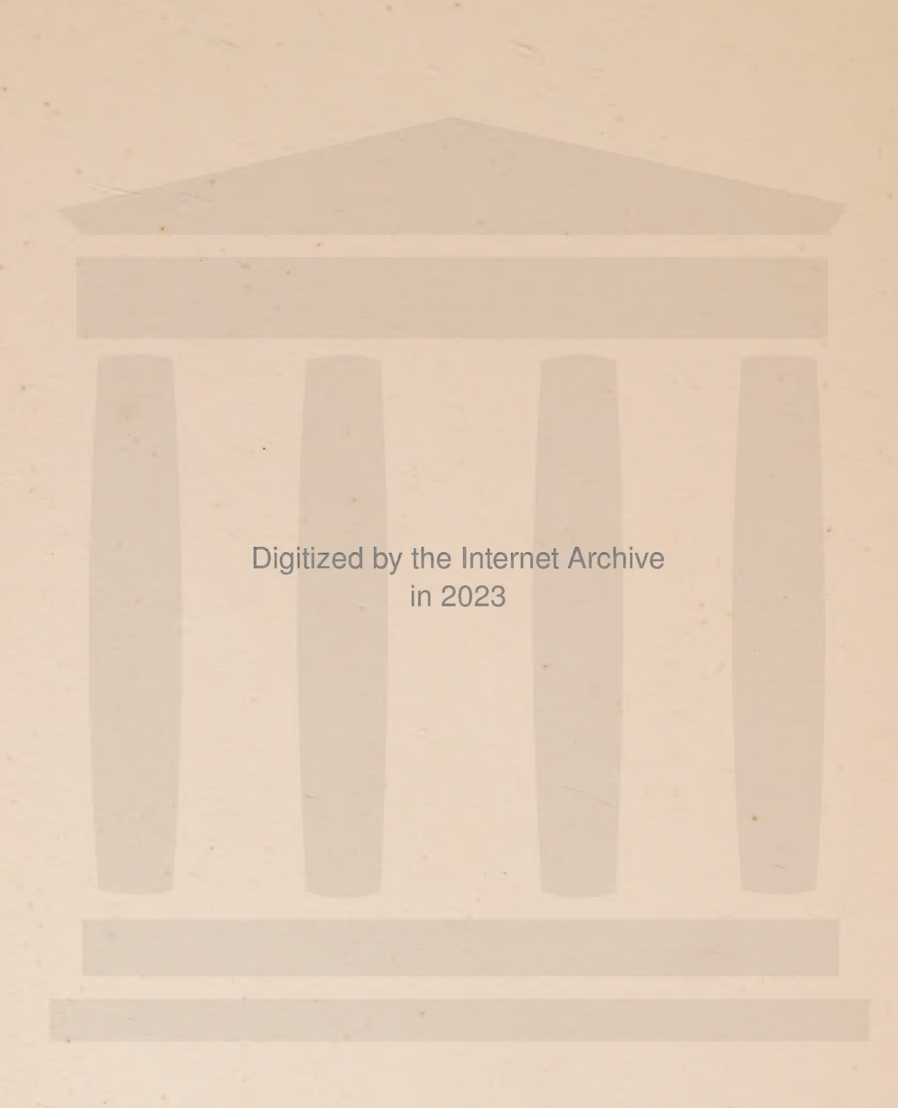
REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

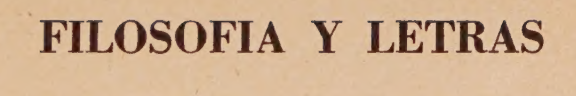
32

OCTUBRE - DICIEMBRE

1948

IMPRENTA UNIVERSITARIA




FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

32

OCTUBRE - DICIEMBRE

1948

IMPRENTA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

LIC. LUIS GARRIDO

Secretario General:

LIC. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:
Eduardo García Máynez

SECRETARIO:
Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país $7.00
Exterior . . . . dls. 2.00

Número suelto $2.00
Número atrasado $3.00

Tomo XVI México, D. F., octubre-diciembre de 1948 Número 32

Sumario

ARTICULOS

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA GEOGRAFIA CLASICA

1. *Los geógrafos griegos*

La navegación del Mediterráneo Oriental era ya cosa muy antigua cuando los griegos comenzaron a surcar sus aguas. Los viajes de los egipcios, tanto aquí como en el Mar Rojo, que comenzaron con las primeras dinastías, culminaron en el siglo XV a. C. Los cretenses de la Edad de Bronce, desde comienzos del tercer milenario a. C., crearon la primer talasocracia o imperio marítimo en el Mediterráneo, y por todos sus litorales diseminaron y establecieron factorías y puestos de comercio. Después, los fenicios, los grandes traficantes del Mediterráneo primitivo, exploraron el área entera hasta más allá de Gibraltar, partiendo primero de su gran puerto de Sidón situado en la costa levantina —y esto desde el siglo XIV a. C. según los más entusiastas: otros lo retraen al siglo XI a. C.—, y luego, desde el vecino emporio insular situado en Tiro. Sus colonos más importantes —los cartagineses— navegaron la costa atlántica hasta más allá de Cádiz a procura de las minas de estaño por el noroeste de España y sudoeste británico, y más al sur hasta las Azores —donde se han encontrado monedas púnicas del siglo IV a. C.—, y por otro lado, hasta más allá del Mar Rojo, sobre los litorales del Océano Indico en el Africa Oriental y el Asia Meridional, siempre en busca de codiciadas especias y metales preciosos. A creer a Herodoto, fueron marineros fenicios al servicio de los Faraones quienes, hacia el año 6,000 a. C., realizaron una portentosa circunnavegación del Africa, arrancando de su nido oriental.

Pero todos éstos eran viajes de lucro, empresas comerciales, y de ellos sólo han quedado las noticias más vagas e inciertas. El conocimiento que pudieron alcanzar los fenicios en punto a geografía y astronomía —sin du-

da indispensable para sus empresas— es cosa que hoy no podemos más que sospechar: en su codicioso afán de guardar su monopolio y el secreto de sus tesoros, lo ocultaron cuidadosamente. (Aun se dice que preferían echar a pique sus barcos cuando se sentían seguidos por un competidor posible.) Estaba reservado a los griegos, siempre movidos por la curiosidad y el genio aventurero, el redescubrir y realmente hacer conocer al mundo, primero el Egeo sembrado de islas e islotes, luego el Mediterráneo en general y el Mar Negro, y finalmente las costas del Atlántico y del Océano Indico. A diferencia de los exploradores modernos —que, desde los tiempos del príncipe don Enrique de Portugal, llamado el Navegante, en el siglo XV de nuestra Era, viajaban tanto por celo religioso como a procura de lucros mercantiles—, los griegos sólo eran impulsados por el comercio, la colonización y la aventura. Pocas exploraciones griegas puede decirse que sean fruto de la mera investigación geográfica, y pocas fueron promovidas por necesidades estratégicas de las campañas militares terrestres. Sus viajes, como los de los romanos más tarde, eran viajes de mercaderes, muchas veces meras avanzadas de las conquista militar. De modo que los verdaderos descubridores del mundo antiguo fueron los mercaderes y colonos de Grecia.

Los griegos comenzaron a surcar el Egeo entre la Grecia continental y la Anatolia. Se sentían atraídos por aquel puñado de hermosas islas que facilitaban el tránsito y alzaban sobre el mar sus boscosas colinas de variados tintes. Quien hoy en día haya navegado aquellas aguas de intenso azul, ha comprendido ya el atractivo que las islas ejercían sobre los marinos de antaño, islas sembradas a corta distancia unas de otras y que permiten no perder de vista la tierra. Sus dorsos montañosos, reliquias de una tierra sumergida después como la fabulosa Atlántida en la parte occidental, eran otras tantas señales, referencias que invitaban a seguir de frente. Los vientos septentrionales del verano; las corrientes que venían del Mar Negro, mar sin mareas, a lo largo de sus costas; la claridad que prácticamente ignoraba las estorbosas brumas; el sol radiante: todo parecía empujar las velas hacia el sur. Aquí aprendieron los griegos a gustar de la navegación y a ir dominando sus primeros secretos.

Gradualmente, fueron descubriendo una a una las playas del Mediterráneo entero, y luego las del Atlántico Norte. Coleos, un marino de Samos, fué el primero en contemplar "la vasta extensión" de aquel océano. Según Herodoto, iba desde su tierra a Egipto, cuando los vientos contra-

rios lo arrojaron hacia el occidente, más allá de las Columnas de Hércules (Gibraltar), por el año 630 a. C.; y así, involuntariamente, logró eludir la vigilancia incesante de los fenicios gaditanos, que cuidaban celosamente el estrecho, llave de sus rutas comerciales. Más de trescientos años después, el griego Piteas, un navegante masaliota (de Marsella, en las Galias), fué el primero en traer noticias definidas sobre las costas occidentales de Europa y Britania. En las playas británicas parece que obtuvo sus informes sobre otra isla más extremada, Thule, que él y los griegos posteriores situaban ya en el Círculo Artico. De llí pasó al Mar del Norte y aun es posible que haya entrado en el Báltico.

Por esos días más o menos, Alejandro Magno conducía sus falanges macedónicas hacia el oriente, rumbo a las aguas del Indo, en famosa expedición terrestre comparable en importancia a los viajes de Neco el fenicio en torno al Africa, o a los del propio Cristóbal Colón. El almirante de Alejandro, Marco, volvía a Babilonia por toda la costa sud-asiática al occidente de la boca del Indo y hasta llegar a las del Tigris y el Eufrates. La narración de este crucero, tal como se la lee en las páginas de Arriano, cuatro siglos más tarde, es tan fascinadora como el viejo relato de la retirada de los diez mil mercenarios griegos, en Jenofonte, desde el corazón de Persia hasta las riberas del Mar Negro. La India interior, tierra de maravilla a los ojos del griego, fué primeramente revelada por los sabios del séquito de Alejandro. Pero nuestra fuente es, en el caso, Megastenes, que hacia el año 300 a. C. fué enviado por Seleuco Nicator, sucesor de Alejandro en Asia, como embajador a la corte del príncipe nativo Chandragupta, quien reinaba en Palibothra, a orillas del Ganges.

Los Tolomeos, gobernantes de Egipto después de la muerte de Alejandro, fueron los últimos monarcas que se preocuparon por fomentar y costear las exploraciones geográficas. El peor de todos, Evergetes II, popularmente llamado Physcon, "el Barrigudo" (146-117 a. C.), empleó al marino griego Eudoxo de Cícico (en el Mar de Mármara) para viajar a la India por la vía del Mar Rojo. Durante el reinado de su sucesor, Latiro (117-107 y 89-81 a. C.), el propio Eudoxo, huyendo de unos piratas egipcios que pretendían arrebatarle las riquezas traídas de la India, intentó repetir la hazaña de Neco, realizada cinco siglos atrás, y hacer la circunnavegación del Africa. Nunca se supo más de él.

Entre los navegantes tampoco faltaron eminentes hombres de letras, sobre todo el historiador Polibio en el siglo II a. C., y el filósofo Posidonio

a comienzos del siglo I. Conservado entre los rehenes de la Liga Aquea en Roma durante dieciséis años (167-151 a. C.), cuando la culminación de las expansiones romanas, Polibio llegó a ser amigo del joven Escipión, y por aquí logró el acceso a los archivos públicos para escribir su famosa historia. El mismo nos cuenta que viajó por Africa, España y las Galias, así como por el Atlántico, "para rectificar las opiniones de autores precedentes" y para hacer estas playas más conocidas de los griegos. Posidonio, jefe de la escuela estoica de Rodas, donde fué maestro de Cicerón y de Pompeyo, era, según Estrabón, "el más sabio entre los filósofos de su tiempo", así como un representativo de aquella edad, por sus múltiples intereses en la astronomía, la geografía, la matemática, la historia y la ciencia física. Trataba cuestiones tales como las mareas, los vientos, los aluviones, los climas. Su historia, en 42 volúmenes, abundante fuente para escritores posteriores, se ha perdido, al igual de sus otras obras, y sólo nos quedan de ella extractos y referencias, sobre todo en las páginas de Estrabón. Posidonio también visitó el Africa, España, las Galias, Italia y otras partes del Mediterráneo Occidental.

En el siglo II de nuestra Era los romanos continuaron ensanchando el radio de sus viajes, lo que produjo la *Geografía* de Tolomeo, sumario de cuanto entonces se sabía sobre las tierras y los mares. Tolomeo es como el remate del saber geográfico y astronómico de los griegos, iniciado con Tales, en Mileto, siete siglos atrás. En adelante, puede decirse que la importancia de las navegaciones decrece hasta llegar a los albores de los tiempos modernos.

2. *Astronomía y geografía de los griegos*

En la antigüedad, sólo los griegos teorizaron sobre estas dos ciencias gemelas que estudian respectivamente la física de la tierra y los cielos. No sólo iluminaron el campo de la geografía mediante sus exploraciones marítimas, sino merced también a sus descubrimientos en astronomía y matemáticas. Así pudieron gradualmente llegar a una apreciación sobre la correcta forma, tamaño y movimiento de la Tierra, y el sitio que ocupa en el universo. Tales reflexiones se inician con el siglo VII a. C. entre los filósofos jonios —que eran más científicos que filósofos en el estricto sentido—, y culminaron en Alejandría, III y II siglos a. C.

Los filósofos jamás rechazaron aquella simple noción babilónica que aún encontramos en los poemas de Homero y de Hesíodo, sobre una Tierra en forma de disco plano y circular, rodeada por el río Océano, y usaron las imágenes físicas que pudieron discurrir para explicar el mundo.

Tales de Mileto (*c.* 636-546 a. C.), el primero de estos pensadores jonios, amén de ser el primer astrónomo griego, era un filósofo, matemático, ingeniero, estadista y buen hombre de negocios. Esto, según lo que de él nos cuenta Aristóteles: Tales creó el primer monopolio que se conoce en la historia, comprando todas las prensas de aceitunas de la comarca por haber previsto que habría cierto año una abundantísima cosecha. Considerado como uno de los Siete Sabios de Grecia, Tales aparece en el umbral de la ciencia europea. Es el "primer hombre moderno", en cuanto fué el primero que trató de atribuir un origen físico al mundo, en vez de conformarse con las explicaciones mitológicas. El haber sido también el primer griego que haya predicho un eclipse solar es considerado comúnmente como una prueba de su extraordinario saber astronómico. Pero este acto no era el resultado de su ciencia y su genio según se supone. Durante sus viajes por Egipto, averiguó el descubrimiento babilónico del período de 223 lunaciones, estimado en 6,585 1/3 días, o sea dieciocho años, que constituye el ciclo de los eclipses. Esto le permitió, como dice Herodoto, predecir el año, si no el día, del próximo eclipse, que aconteció en efecto el 28 de mayo de 585 a. C. Tales se imaginaba el universo como un hemisferio suspendido sobre las aguas, siguiendo aquí la tradición griega de que el Océano es el padre de la creación, y la Tierra un disco circular que flota encima, mientras que por sobre la Tierra se abomba la superficie cóncava, la media esfera de los cielos.

Su contemporáneo, algo menor, Anaximandro (610-547 a. C.), a veces llamado el primer filósofo griego, afirmó que había una masa "infinita e ilimitada", de cuyo seno evolucionó el universo por la acción de un vórtice, concebía la Tierra como un cilindro suspendido en el centro y sin soporte, que sólo se mantenía en equilibrio por ser equidistante de todos los cuerpos celestes. La superficie plana superior era, según esto, el mundo habitado, en torno al cual el Sol, la Luna y las estrellas giran en círculos concéntricos. Parece que fué el primero en dibujar sobre una plancha de bronce el mapa terrestre que entonces conocían los jonios, y que se extendía del Atlántico al Caspio, rodeado por la corriente del Océano. También introdujo en la vetusta Esparta el reloj de sol babilónico con el

gnomón o aguja vertical. Su discípulo Anaxímenes (*fl.* 585-528 a. C.) reemplazó la idea de Tales sobre el agua como origen del universo, por el aire, e imaginó la Tierra como un círculo plano sostenido por un cinturón de aire. Según él, las estrellas estaban incrustadas en una esfera de cristal —la más antigua idea astronómica— que giraba en torno a la Tierra.

El primero que imaginó ya la Tierra como una esfera fué Pitágoras de Samos, después establecido en Crotona, Italia (*c* 572-500 a. C.) Era éste un grande viajero, y su consejo —"cuando andes de viaje, no pierdas el tiempo en recordar la patria que te has dejado atrás"— todavía es válido. Fué el primero que llamó al universo "esfera" y "cosmos", u orbe ordenado, y que puso en su centro la Tierra esférica. Los pitagóricos creían que el Sol, la Luna y las estrellas eran también esféricas, que los planetas tenían movimientos de rotación, que el universo entero giraba en torno a un eje que pasaba por el centro de la Tierra, y que ésta se mantenía fija en el espacio.

Los pitagóricos posteriores (¿Filolao Crotoniata, Hicetas Siracusano?) adoptaron ya la gran novedad de abandonar el sistema geocéntrico y considerar a la Tierra como un planeta más. El "sistema pitagórico" que de aquí resultó —en que el universo es una esfera, de dimensión limitada y rodeada de un vacío indefinido, con un fuego en el centro en torno al cual giran la Tierra y los demás planetas— sólo de modo parcial se adelanta al sistema copernicano, puesto que su principio fundamental, el *primum mobile* o agente motor no es el Sol, sino un fuego central u "Hoguera del Universo", en torno al cual el propio Sol y la Luna ejecutan sus revoluciones. De suerte que esta "Hoguera" añadía un octavo cuerpo celeste a los siete ya conocidos antes, en tanto que las estrellas "fijas", que también giraban en torno a él, eran un noveno orden de cuerpos celestes. Para completar la década (propia simetría pitagórica), hacía falta un décimo cuerpo: una "Contra—Tierra" cercana al fuego central y que siempre acompañase a la Tierra, aunque siguiendo una órbita menor. Esta era seguida por la Tierra, la Luna, el Sol, los planetas y las estrellas fijas. La "Contra-Tierra" es invisible porque nuestro hemisferio le da la espalda, y también nos es invisible el fuego central. Pero, después de Platón, estas dos ideas pitagóricas desaparecen, en mucho, porque el horizonte geográfico se ha ensanchado considerablemente, sin que por eso aparezca el menor rastro de esos dos supuestos cuerpos visibles desde otro hemisferio. El sistema pitagórico, a pesar de algunas incoherencias, se

ajusta al simbolismo matemático —la esfera como la figura perfecta, el diez como el número perfecto— y se basaba en la armonía como esencia de todas las cosas. Con todo, sólo dos siglos después de Aristóteles pudo demostrar la esfericidad de la Tierra, mediante los mismos argumentos que todavía usamos y que consisten, principalmente, en admitir que la materia atraída por la gravitación hacia un centro adopta la forma esférica, y en observar que, durante los eclipses, la sombra de la Tierra sobre la Luna es circular.

Después de Pitágoras, Hecateo de Mileto (*c.* 550-475 a. C.), uno de los primeros "logógrafos" o narradores en prosa histórica, y asimismo geógrafo eminente, todavía se aferra a la noción babilónica de la Tierra plana y circular. En tanto, Parménides de Elea (Italia), que había visitado la ciudad de Atenas a la edad de sesenta y cinco ños (448 a. C.), completaba la división pitagórica de la Tierra esférica en zonas concéntricas, entendiendo, como todavía lo entendemos, que tales zonas son climáticas. Mientras los pitagóricos figuraban el universo como una esfera giratoria cuyo eje pasaba por el centro de la Tierra —lo que significa que la Tierra está rodeada de un vacío infinito—, Parménides negaba este vacío infinito y mantenía que la esfera finita del universo era inmóvil.

Anaxágoras de Clazómene (*c.* 500-428 a. C.), amigo de Pericles con quien convivió en Atenas, fué el primero en romper con la teoría jonia de que la materia, en sus varias manifestaciones, sea la causa de los fenómenos naturales, y en asumir que el principio ordenador del universo es de orden espiritual e inteligente, el *nous,* independiente de toda cosa material. Aunque todavía se figuraba el Sol como una roca resplandeciente varias veces mayor que todo el Peloponeso, entendía ya que la Luna sólo tenía luz refleja del Sol. Pero contribuyó más, en conjunto, a la filosofía que a la astronomía o a la geografía.

Platón, en el *Timeo,* considera la Tierra como estacionaria y sin soporte en el centro del universo. Su discípulo Eudoxo (*c.* 408-355 a. C.) parece haber sido el primero en intentar una explicación científica de las mociones planetarias. Según él, todos los planetas están prendidos al ecuador de la esfera celeste, la cual gira sobre dos polos opuestos, con la Tierra en el centro. Estos polos están alojados en la superficie de una segunda esfera, exterior y concéntrica a la anterior; la segunda, a su vez, acomoda en una tercera, y ésta en una cuarta; y en suma, todo el universo es una conjunción de veintiséis esferas. Los movimientos planetarios se producen

por una combinación de varias esferas concéntricas. Este sistema fué adoptado por Aristóteles (384-322 a. C.), quien todavía considera la esfera terrestre como el centro del universo, en torno al cual giran los cuerpos celestes. También creía que el mundo habitado era más largo que ancho —idea que duró hasta el fin de la llamada antigüedad—; y su circunferencia se calculaba en 400,000 estadios, o 44,091 millas.

El pitagórico Heráclides Póntico, discípulo a la vez de Platón y de Aristóteles, uno de los primeros polímatas de Grecia (escribío de filosofía, matemáticas, música, historia, política, gramática poesía, y ética). entendía que la Tierra como centro del universo rotaba diariamente "a modo de una rueda en torno a su eje y de oeste a este", y que Venus y Mercurio giraban en torno al Sol como sus satélites. De modo que se adelantaba en parte a Aristarco y a Copérnico; y de haber incluído a los otros planetas, se hubiera anticipado al sistema de Tycho Brahe. Pero su sistema quedaba invalidado por su teoría de los epiciclos, órbitas circulares de los planetas en torno a la Tierra.

Y aquí comienza la gran época de la astronomía y la geografía. Si la filosofía había alcanzado su apogeo con Platón y Aristóteles en el siglo IV a. C., la ciencia griega culminaba en Alejandría bajo los Tolomeos en los siglos III y II a. C. Había recibido un gran impulso con las conquistas de Alejandro, y los favores reales todavía se derramaban sobre los sabios que, de todos los puntos del mundo helénico, se concentraban en el Museo de Alejandría, donde los sostenía el Estado. Es asombroso el considerar cómo el genio griego, en estos sus últimos resplandores, iluminó ahora de preferencia el campo de las ciencias, cuando apenas se contaba con los más pobres instrumentos. Y con todo, fué entonces posible calcular las oblicuidad de la eclíptica, fijar la época de los equinoccios, determinar sus precesiones, y aun proponer el sistema heliocéntrico dieciocho siglos antes de que lo demostrara Copérnico. Vale la pena recordar, aunque sea de paso, a tres sabios de la Edad Helenística: los astrónomos Aristarco de Samos (*c.* 310-230 a. C.) e Hiparco de Nicea, en Bitinia (*fl.* 160-125 a. C.), y el geógrafo Eratóstenes de Cirene (275-196 a. C.).

A Aristarco se le recordará sobre todo por haber ideado la teoría heliocéntrica para el sistema solar. Esto no aparece en la única obra suya que se conserva —*De los tamaños y distancias del Sol y la Luna*, obra primeriza que aún sigue la tradición griega del geocentrismo—, pero lo menciona Arquímedes de Siracusa (287-212 a. C.) en su *Medidor de are-*

na. Allí se atribuye a Aristarco "la hipótesis según la cual... las estrellas fijas y el Sol son inmóviles, y la Tierra gira en torno al Sol siguiendo la circunferencia de un círculo, y el Sol se mantiene en medio de esta órbita". Esta noción parecía tan ajena a las tradiciones del pensamiento griego, que Plutarco, en su ensayo *Sobre la cara que se ve en el disco de la Luna,* dice que Cleantes, sucesor de Zenón en la jefatura del estoicismo ateniense, opinaba que los griegos deberían castigar a Aristarco por impiedad, ya que se atrevía a sostener que la Hoguera del Universo estaba en movimiento. Poco se sabe sobre la suerte que tuvo en su tiempo esta teoría. Unos tres siglos más tarde. Plutarco escribe: "Aristarco cuenta al Sol entre las estrellas fijas y sostiene que la Tierra gira en torno al círculo del Sol..."; y añade que Seleuco el Caldeo (*fl.* 150 a. C.), astrónomo de Seleucia en el Tigris, adoptó esta manera de ver como una "opinión definida", aunque Aristarco sólo la proponía como hipótesis. Pero no se sabe que tal teoría haya tenido partidarios en la antigüedad después de Seleuco. Por rarísima excepción, lo cita Marciano Capella en sus *Nupcias de la filología y Mercurio,* aunque nada dice en aquella de sus obras donde más era de esperar que recogiese las referencias de Plutarco a Aristarco, a saber: *De revolutionibus orbium,* 1543. Nada, al menos, en la obra impresa; pues en el ms., descubierto en Praga a mediados del pasado siglo, hay al respecto una nota explícita, reproducida en la ed. de la Sociedad Copernicana de Thorn, 1874.

Sin duda el abandono en que cayó la teoría de Aristarco se explica por la autoridad de Hiparco, el máximo astrónomo griego, que floreció a mediados del siglo II a. C. Hiparco, en efecto, volvió al geocentrismo, y fijó así la concepción astronómica del sistema solar para los diecisiete siglos siguientes, puesto que en sus cálculos se funda principalmente el *Almagesto* escrito por Tolomeo en el siglo II de nuestra Era. Hiparco hizo mucho por la ciencia; inventó la trigonometría, primero la esférica y luego la plana; construyó una tabla de las cuerdas del círculo, equivalentes a nuestros senos trigonométricos; creó el planisferio; catalogó unas 850 estrellas y fijó sus posiciones con relación a la eclíptica; instituyó el método para establecer las posiciones terrestres mediante líneas de latitud y longitud, con lo que hizo posible para Tolomeo, y para su precursor Marino de Tiro, el situar cientos de ciudades, ríos, montañas y otros accidentes geográficos. Según la teoría epicíclica de Heráclides, arregló en un orden determinado al Sol, la Luna y los planetas. Sus descubrimientos

matemáticos y astronómicos hacen que se le perdone el error de su sistema geocéntrico. Fijó el año solar en 365 días, 5 horas, 55 minutos y 13.8 segundos; el del mes sinódico, en 29 días, 12 horas, 44 minutos y 2.5 segundos —error de menos de un segundo—, y estimó que la luna está a unas 250,000 millas de la tierra, error de un 5 por ciento.

Sin embargo, el mayor descubrimiento de Hiparco (aunque acaso lo haya precedido independientemente el caldeo Cidenas), fué la precesión de los equinoccios. Observaba Hiparco que, si el eje de la Tierra fuese perpendicular al plano de la eclíptica —o sea el plano de la órbita en que gira la Tierra en torno al Sol—, el día y la noche durarían siempre el mismo tiempo; pero como el eje de la Tierra está desviado de esta perpendicular, sólo el 21 de marzo y el 23 de septiembre el Sol pasa directamente por el ecuador, y entonces ocurren los equinoccios; pero hay más: los puntos de intersección donde se cruzan el ecuador y la eclíptica se mueven gradualmente al oeste de año en año. Esta precesión de los equinoccios es el resultado del cambio continuo en la dirección del eje terrestre. Newton demostrará más tarde que este lento movimiento, al girar la Tierra como un trompo, se debe a la atracción del Sol y de la Luna sobre el seno ecuatorial de nuestra esferoide. De aquí que los polos describan un círculo entre las estrellas con un diámetro doble a la inclinación de la eclíptica respecto al ecuador, o sea de unos 47°. En consecuencia, puesto que la eclíptica es un círculo fijo en el cielo y, en cambio, el ecuador se mueve con los polos, los equinoccios se desplazan al oeste 50″.25 cada año, y hacen una revolución completa del círculo de 360° en 25,800 años, o sea el Grande Año. Así, el Sol alcanza la zona del ecuador un poco más temprano cada año.

(Entre paréntesis: cuando, en el siglo XXX a. C., Kufú, Faraón de la IV Dinastía egipcia, construyó la Gran Pirámide de Gizeh, el pasadizo que desciende en la fachada norte hasta muchos metros abajo de la base, apuntaba sobre la estrella Alfa del Dragón, o sea Thuban o Adib, el Hipopótamo de los Egipcios visible día y noche. Actualmente, el polo apunta a un lugar cercano a la Alfa de la Osa Menor, punto que está a 1° 9′ del verdadero polo celeste. En 13,000 a. C., el polo estaba en Vega de la Lira, "la lámpara del cielo" —estrella la más luminosa del hemisferio norte—, y volverá a coincidir hacia el año de 13,000 J. C.)

El acierto de Hiparco se aprecia considerando que su cálculo, hecho hace unos 200 años, sólo contiene un error de 4 1/2″.

Tal vez Hiparco rechazó la teoría de Aristarco porque no daba cuenta de las variaciones en la distancia de los planetas y la irregularidad de sus movimientos, todo lo cual era más aparente a medida que los métodos de observación adelantaban; en tanto que la teoría geocéntrica parecía explicar satisfactoriamente todos estos extremos, y era compatible con la imagen de la Tierra inmóvil. Y así fué como el sistema geocéntrico, resultado natural del pensamiento griego, salió de la antigüedad triunfante y atravesó toda la Edad Media.

Al polímata alejandrino Eratóstenes, hombre típico de su época, se deben estudios no menos admirables. El midió la oblicuidad de la eclíptica, o sea el ángulo que el eje terrestre forma con el plano de su órbita, y encontró la cifra de 23° 51′ en vez de 23° 27′. En su magna obra, la *Geographica* en tres volúmenes —que por desgracia sólo queda en fragmentos—, sienta las bases de la futura geografía matemática. En el Libro I hace un examen crítico de sus predecesores y expone sus propias ideas sobre la forma y dimensiones de la Tierra; en el Libro II, sobre geografía matemática, computa el tamaño de la Tierra; en el III, sobre geografía política, describe varios países según los relatos de los exploradores de Alejandro, los diarios de viaje de Megastenes y otros, y las navegaciones de Piteas y Nearco. Calcula que el mundo habitado —la *oikoumene*—, ocupa menos de un cuarto de la superficie terrestre del globo, como después lo hizo Posidonio y como aún hoy se calcula; y en fin, considera correctamente el Océano como un solo cuerpo acuático. Se le llamó *Beta* para decir que en todo ocupaba el segundo lugar, aunque ciertamente es geógrafo de calidad *Alfa*; y *penthatlos* por su dominio de varias actividades: fué astrónomo, geógrafo, cronógrafo, geómetra, gramático, poeta e historiador de la comedia.

Su descubrimiento más importante fué aquel método —acaso bosquejado por Dicearco, el discípulo de Aristóteles— para medir la circunferencia de la Tierra. El había advertido que, a mediodía, el día del solsticio de verano, el sol caía a pico sobre cierto pozo de Syene (en Aswán, Egipto Superior), y al mismo tiempo, en Alejandría, la sombra de cierto obelisco mostraba la declinación del Sol respecto al zenit en unos 7 1/2°, medidos sobre el meridiano, el cual, según su entender, pasaba por ambos sitios. De aquí concluyó que el arco de longitud era 1/50 del gran círculo del ecuador, y suponiendo que la distancia entre los dos lugares era de 5,000 estadios (551 millas), estimó la circunferencia de la Tierra en 250,000

estadios, después ratificados en 252,000. Como suponía también que la Tierra era una esfera perfecta y no una esferoide deprimida según la línea de los polos (hecho sólo establecido en el siglo XVII), resultó un error aumentado aún porque Syene no se encuentra en el trópico ni a la distancia que Eratóstenes suponía.

Hiparco aceptó los cálculos de Eratóstenes, mas modificó su método de dividir el círculo, no ya en 60 partes, sino en 360 *grados*. Pero Posidonio, seguido por Marino el Tirio y por Tolomeo, a su vez modificó y corrigió la cifra de Eratóstenes.

El primer intento para establecer un meridiano se hizo por sugestión de Herodoto, que trazó una línea imaginaria desde Egipto, vía Cilicia y Sínope, hasta las bocas del Danubio en el rincón noroeste del Mar Negro. Piteas se adelantó a computar una latitud mediante el pobre método de buscar el día más largo en el cuadrante solar. Así determinó la latitud de Masilia (Marsella) y varios puntos de su viaje a la Europa Occidental. Dicearco, a quien Estrabón considera tan filósofo como geógrafo (su "Medición de Montañas" acaso era parte de su *Descripción del mundo*), midió el primero las alturas de las montañas y dibujó un paralelogramo, repartiendo la tierra en el mapa con una línea medianera que se extendía al oriente de las Columnas. Así dividió el Mediterráneo y lo prolongó teóricamente por la vía de la cadena del Tauro hasta el Monte Imaus (las Palmiras o Himalayas Occidentales), y hasta el supuesto Mar Oriental. Eratóstenes perfeccionó esta imagen, midiendo las distancias desde dos líneas de base. Su paralelo se extendía desde el Promontorio Sacro (Cabo San Vicente) al este, a través de Gibraltar, hasta un punto de la India opuesto al término septentrional de la Trapobana (Ceilán), y su primer meridiano, desde la desembocadura del Borístenes (Dniéper) en el sur de Rusia, hasta Meroé, capital de Etiopía sobre el Nilo, entre las modernas Berber y Khartom. Ambas líneas se cruzaban en Rodas. Hiparco, por su parte, basando su catálogo de 850 estrellas en los documentos caldeos de que entonces se disponía, propuso un sistema de latitudes y longitudes tanto para la esfera terrestre como para la celeste. Su primer paralelo se fundaba en el de Eratóstenes, y su primer meridiano pasaba sobre Alejandría. Este método de fijar los lugares terrestres determinando su posición sobre una imaginaria red de círculos hizo al fin posible la geografía científica.

El primer modelo del globo fué construído por Crates de Malo en Cilicia (*m.* 145 a. C.), fundador de la escuela gramatical de Pérgamo, y

embajador de Atalo en Roma por 157 a. C. En este modelo, recogió las ideas estoicas sobre la Tierra. Amén de dibujar un área ecuatorial y otra meridional, dividió el globo en cuarteles (4). En cierto sentido, anunciaba así el descubrimiento de América y de Australia. Más tarde, Posidonio, aquel humanista cuyos extensos viajes por el Mediterráneo ya hemos mencionado, construía una máquina planetaria o esfera giratoria para mostrar las mociones aparentes del Sol, la Luna y los planetas. Marino de Tiro (*c.* 90-130), popularizador de la geografía matemática y contemporáneo algo mayor de Tolomeo, se pasó la vida construyendo un mapa del mundo, con indicación de longitudes y latitudes de las localidades. Este mapa se ha perdido desgraciadamente, pero las informaciones que contenía no pueden haber sido exactas. Sólo unas cuantas posiciones de latitud eran entonces conocidas, y ninguna longitud exacta. La mayoría de sus informes provienen de itinerarios y relatos de mercaderes y viajeros, pero la ausencia de instrumentos exactos hace que estas fuentes sean muy sospechosas.

El intento final de la antigüedad para construir un sistema geográfico y astronómico fué el sistema de Tolomeo (*c.* 90-168), a un tiempo astrónomo, geógrafo y geómetra. Su propósito, como él mismo nos lo dice, fué el levantar la carta mundial revisando las longitudes y latitudes de Marino Tirio, y corrigiendo en general sus errores. Siguiendo a Hiparco, dividió la circunferencia del globo en 360°, y cubrió la superficie con meridianos y paralelos. Sobre este armazón fijó muchas localidades del mundo habitado. Fué el primero en emplear de esta suerte los meridianos y paralelos. Para establecer su primer meridiano, como Marino, trazó Tolomeo una línea por Ferro o Hierro, extremo occidental de las Islas Afortunadas (Canarias). Pero como ni él ni Marino las conocían de modo preciso, ambos colocaron el meridiano a los 2 1/2º en vez de a los 9º 43′ al oeste del Promontorio Sacro, que fué considerado por mucho tiempo como el último término occidental de Europa. Por consecuencia, todas sus longitudes arrastran un error de 7°. El verdadero meridiano de Ferro, sin embargo, será usado más tarde por los geógrafos portugueses y españoles, y aún lo emplean los alemanes. Además, tanto Marino como Tolomeo habían fijado equivocadamente la posición del ecuador. Tolomeo calculaba su distancia del trópico (en Syene) más corta en un sexto de lo que es realmente y, siguiendo a Posidonio, calculaba un grado de longitud sobre el ecuador en 500 en vez de 600 estadios. Ambos consideraron el parelelo 36° como la línea divisoria de la *oikoumene,* que va de Gibraltar a Rodas y el Iso, y,

teóricamente, hasta las montañas de la India Septentrional y el Mar de Oriente.

Tolomeo, pues, rectificó las localizaciones a menudo contradictorias de Marino sobre ciudades, montañas, ríos y límites de países, y añadió informaciones espigadas en descubrimientos más recientes y posteriores a la muerte de aquél. Pero resulta que los mapas de uno y otro se han perdido. El que aparece bajo el nombre de Tolomeo en los atlas manuales no es realmente suyo. Es, en efecto, una mera proyección cónica, en tanto que Tolomeo declara haber hecho una proyección esférica modificada. Después ha aparecido un manuscrito griego en el Serrallo de Constantinopla con una proyección esférica, pero no corresponde a Tolomeo por la fecha, y más bien parece obra de un geógrafo alejandrino Agatodemón, que dibujó varios otros mapas para ilustrar textos de Tolomeo.

3. *Fuentes para la historia griega del mar*

Sobre la historia griega del mar hay poco que proceda de los relatos de navegantes, perdidos en su mayoría. Pero poseemos la versión griega del crucero de Hanno el Cartaginés, y la traducción casi literal que Arriano hace del relato de Nearco sobre su viaje desde la India al Golfo Pérsico. También quedan varios manuales para uso de los marinos: el *Periplo del Mediterráneo y el Mar Negro,* escrito en el siglo IV a. C. y atribuído a Escilax de Carianda el Mozo; el *Periplo del Mar Eritreo;* el *Stadiasmus maris magni* (Mediterráneo) del III siglo cristiano, donde, como lo expresa su nombre, las distancias son indicadas en estadios más que no en días; y algunos *periplos* menores. Sin embargo, nuestra información procede sobre todo de noticias dispersas y no siempre fidedignas que andan mezcladas en la literatura clásica y que generalmente provienen de obras hoy perdidas. Tal, por ejemplo, la obra perdida de Hecateo, *Períodos* o *Circuito del mundo.* Se admite que era una obra en dos libros, uno para Europa y otro para Asia (el Egipto y la Libia incluídos), y que contenía un mapa corregido sobre el de Anaximandro. Abundan también las alusiones al tema en la *Biblioteca histórica* de Diodoro, obra sin rigor crítico, historia universal que va de los tiempos míticos hasta la conquista de las Galias por César; y abundan también en los fragmentos de la *Libia,* obra perdida de Juba, Rey de Mauritania. Hay otras fuentes y documentos va-

liosos: las inscripciones, el estudio de la distribución de las monedas y, sobre todo, los descubrimientos arqueológicos, que muestran la expansión de los productos griegos en alas del comercio.

Hay, finalmente, dos obras prácticamente completas que merecen examen detenido: la *Historia* de Herodoto y la *Geografía* de Estrabón. Herodoto, que se alejó en cierto modo de los primeros "logógrafos" y mereció ser llamado por Cicerón el padre de la Historia, nos da numerosas informaciones geográficas, recogidas, como las de Hecateo, en sus propios viajes e investigaciones. El viajaba, en efecto, para "reunir hechos", y así anduvo por Egipto, Asia y Europa. Declara haber llegado, por oriente, hasta Babilonia y Susa; la Isla Elefantina en el Nilo, el Egipto Superior y Cirene, sobre la costa africana, en el sur; las tribus escitas del Euxino, entre el Dniéper y el Danubio, por el norte, e Italia en el oeste. Conoció bien el Asia Menor, Grecia, Tracia, Siria, Egipto y el sur de Italia; y mucho menos bien, la Arabia nor-occidental que tomó equivocadamente por el extremo sur de todas las tierras, y por morada de la fabulosa Ave Fénix y de las serpientes voladoras (acaso transformación sobre los relatos de serpientes "deslizantes" de la India y el Lejano Oriente). También tuvo la curiosa ocurrencia de que, a causa de las especias de aquel suelo, en Arabia "soplan unos aires maravillosamente dulces", y nos cuenta los métodos fantásticos para cosechar tales especias: incienso, casia y canela.

Herodoto era tan geógrafo como historiador, y fué el primero que insistió en la necesidad de estudiar juntas la historia y la geografía. Algunos críticos opinan que debió, en su obra, trazar el cuadro geográfico antes de entrar en la verdadera historia. Su predilección por lo maravilloso y fantástico y su tendencia a la exageración lo han hecho sospechoso desde la antigüedad hasta nuestros días. En la antigüedad, levantaron sospechas contra su veracidad los escritores, desde Tucídides hasta Porfirio, y en nuestros días, algún humanista lo llama "narrador charlatán" (Sayce). Pero su reputación en punto a honradez ha ganado mucho con los recientes descubrimientos en Egipto y el Cercano Oriente. A él debemos sobre todo los breves fragmentos relativos a los viajes de Neco, Sataspes y Escilax el Viejo.

Mucho más importante para nuestro objeto es la *Geografía* descriptiva de Estrabón de Amasia en el Ponto (*c.* 63 a. C.-21 J. C.). Vivió este autor en tiempos de Augusto, y gran parte de su vida la pasó en la misma Roma. Sus diecisiete volúmenes han sobrevivido casi íntegros, salvo el

Libro VII que es un mero epítome. Describe la Europa, el Egipto y la Libia entonces conocidos, y la obra asume por aquí el valor de una verdadera enciclopedia de informes sobre las tierras que se extienden desde España a la India y el estado en que se encontraban a los comienzos del Imperio Romano. Es el sumario más completo de la geografía antigua. Aunque se jacta de haber superado a sus predecesores, recorriendo desde Armenia a la costa etrusca de Italia, y del Mar Negro a las riberas de Etiopía, sin duda es verdad que viajó mucho, al parecer más por negocios que por puro interés científico. Los dos primeros volúmenes de su obra contienen una valiosa revista, y una crítica, a veces injusta, de sus predecesores a partir de Homero. No sólo discute la figura y dimensiones del mundo habitado y conocido, la climatología de sus zonas, etc., según la opinión de los autores que lo han precedido, sino que también nos expone sus propias ideas sobre la Tierra. Adopta la concepción geocéntrica que prevalece en Grecia, y ve la Tierra como una esfera situada en medio del Universo. También sigue la práctica general al describir el contorno del mundo habitado en forma de manto o clámide griega. Es muy extraño que Estrabón haya llamado poco la atención en sus días. Ni Plinio ni Tolomeo lo mencionan.

Los mapas y cartas del mundo habitado hechos por Anaximandro, Hecateo y Marino se han perdido. Aún poseemos la *Tabula Peutingeriana*, a la que ha dado su nombre Conrad Peutinger, anticuario de Augsburgo (1465-1547). Se hizo sobre una copia de un monje de Colmar llamado Conrad Celstes, en 1265. Peutinger la descubrió en un monasterio de Tegernsee. A la muerte de Peutinger desapareció, y al fin se la encontró más tarde en fragmentos. Se conservaba en la Biblioteca Nacional de Viena. Es una banda de 745 mm. por 34 mm. dividida en 12 secciones, que muestra las rutas militares del Imperio Romano, Persia, la India, al comenzar el siglo III. De los muchos itinerarios terrestres que un tiempo existieron, sólo quedan, en extensa escala, las *Estaciones Partias* de Isidoro de Carax (Media), con el detalle de las rutas que van de Zeugma (¿Rum Kaleh?), en el Alto Eufrates, a Alejandría de Aracosia (Kandar, en Afgán); también el *Itinerarium Antonini* —sin duda el emperador Caracalla, 211-217 J. C.—, corregido en días de Diocleciano, con varias vías provinciales romanas; y finalmente, el mejor de los itinerarios cristianos, el *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, trazado en 338, y que describe un viaje terrestre para los peregrinos que van de Burdeos a Antioquía, pero que no ofrece mucho interés.

4. *Las navegaciones romanas*

Por extraño que parezca, los romanos no contribuyeron mucho al desarrollo de la ciencia geográfica, como por lo demás les aconteció con las demás ciencias. Parece que se hubieran contentado con los descubrimientos griegos en casi todos los campos y con una excepción conspicua. Preferían la aplicación a la investigación de la ciencia. Turner caracteriza así la actitud de la mente romana: "El asesinato de Arquímedes por un soldado romano en el sitio de Siracusa —212 a. C.—, simboliza el destino de la ciencia griega en manos romanas. Al convertir la superstición popular en sostén de su poder político, hirieron de muerte a la ciencia." En todo caso, eran gente muy práctica y poco imaginativa, demasiado preocupada con los problemas de la conquista y la administración para interesarse de veras en las teorías abstractas. No fundaron ningún centro científico, y apenas algunas bibliotecas. En geografía, como en otras ciencias o artes, reconocieron y aceptaron el magisterio de los griegos. Tampoco les costaba reconocer sus deslices, a creer este pasaje de Estrabón: "Ahora bien, aunque los historiadores romanos son imitadores de los griegos, no llevan muy lejos su imitación; pues lo que narran, se conforman con trasladarlo de los textos griegos, aunque ponen el mayor esmero para allegar sus informaciones. Y así, donde los griegos dejan lagunas, ellos las llenan con cuidado digno de nota."

Los romanos sólo emprendieron una expedición geográfica importante: el desafortunado intento de Nerón o sus centuriones en busca de las fuentes del Nilo. El filósofo Séneca, en sus *Cuestiones naturales,* que también tratan por cierto de astronomía, meteorología y geografía física, trae un relato de esta expedición.

Un ejemplo, entre mil, bastará para mostrar la ignorancia geográfica de los romanos a los comienzos del Imperio. Allá por el siglo I, un navegante griego, Hipalo, había aprendido de los árabes el secreto de los monzones periódicos que soplan sobre el Océano Indico. Este descubrimiento permitía a los marinos el atreverse por aquel mar, en vez de pegarse tímidamente por las costas árabes y persas en su tránsito para la India, y ello determinó un alza notable en el comercio romano. Pero Plinio, estricto contemporáneo de Hipalo, lo ignoraba todo al punto de que, habiendo oído

su nombre, creía seriamente que se trataba de un viento marino llamado "el hipalo".

Aunque aquel vasto imperio pronto encerró dentro de sus fronteras todas las comarcas que coronan el Mediterráneo en los tres continentes de Asia, Europa y Africa, y se extendía desde la Britania hasta más allá del Tigris, y de Dacia sobre el Danubio hasta abajo de la segunda catarata del Nilo, ello es que los romanos manifestaban escaso interés en la averiguación de los climas, lenguas, religiones, costumbres, geografía e historia de sus numerosos vasallos. Su comercio alcanzaba el Báltico, el Africa ecuatorial, la China sudoriental, pero no añadió nada al conocimiento de aquellas distantes regiones. Cierto, les divertía juntar algunos animales extraños para el circo, y plantas y frutos de todas partes, pero sin por eso entender de zoología o de botánica. Aunque la conquista de cada provincia iba precedida de vanguardias de comerciantes y exploradores, y luego seguida de toda clase de inspectores, jamás levantaron un panorama coherente de todo el territorio que dominaban. Fué un griego, Estrabón, quien se tomó el trabajo de describir para ellos el mundo. Sus contados descubrimientos geográficos fueron accidentes, casualidades con que tropezaban al paso de sus conquistas o sus penetraciones políticas.

Todos los puntos del Imperio, eso sí, estaban comunicados con la capital mediante caminos excelentes. La provincia más distante sólo quedaba a seis semanas de Roma. Estos caminos eran en parte un producto de la colaboración helenística, que se había puesto a rehacer los viejos caminos de Persia. También la institución del correo para despachos oficiales venía de Persia, aunque las piedras y señales —algunas todavía visibles— eran de origen ya romano. En tiempos de Trajano, cuando el Imperio alcanzó la extensión máxima, había como 47,000 millas cubiertas por estas carreteras, incluyendo algunas subsidiarias dentro de las provincias. Por ellas transitaban mercaderes y oficiales a un paso medio de 4 a 8 millas por hora, a caballo, en litera o en carro. De hecho, nunca volvió a conocerse comodidad igual para los viajes hasta el siglo XIX. Muchas de estas carreteras romanas son la base de las actuales en muchas regiones de la Europa meridional, Africa del norte o Asia occidental.

Roma sólo nos deja dos tratados geográficos. Ambos fueron escritos en el primer siglo de nuestra Era, y ambos son de lo más deficiente. Uno es el breve *De situ orbis libri* III del español Mela, escrito en el reinado de Claudio (41-54). Este librito es el primer manual de conjunto en latín, aunque

tan compendioso y seco en cuanto a geografía, costumbres y demás, que resulta anodino, aparte de que ni en hechos ni en ideas ofrece novedad que valga la pena. Siguiendo a Parménides, a Hiparco y a Estrabón, Mela divide el globo en cinco zonas y afirma lo que más tarde resultó cierto: que aquellos hombres a quienes llama *antictones* viven en la zona templada del sur. Pero arguye equivocadamente que son inaccesibles, porque se atraviesa entre ellos y los civilizados el fuego de la zona tórrida. El pitagórico Filolao había sugerido esta idea, al hablar de un "contra-mundo" o *Antictón,* que servía como de balanza al nuestro en el espacio. Pero, con el curso del tiempo, este como misterioso planeta vino a convertirse en la idea de una *Terra Australis* o Continente Meridional, idea que sobrevive hasta los días del Capitán Cook, quien acabó con ella a fines del siglo XVIII.

Plinio el Viejo (23-79) continúa en cierto sentido la tradición de los polímatas alejandrinos, puesto que se interesa en muchos órdenes del conocimiento. De hecho, su celo por juntar noticias científicas heterogéneas lo llevó a morir durante la erupción del Vesubio que destruyó las ciudades de Herculano y Pompeya. Su *Historia natural* en 37 volúmenes, principal obra científica que haya producido Roma, se propone presentar una visión general de la naturaleza como el *Cosmos* de Humboldt en nuestros días, pero en verdad no pasa de una vasta colección de datos que pretenden ser científicos. Casi cuatro libros (3 a 6) de esta obra voluminosa se consagran a la etnografía y la geografía, pero son meros catálogos de nombres y hechos presentados sin criterio alguno. Plinio cita al buen tuntún y acepta los mitos como si fueran hechos. Su sobrino, Plinio el Joven, autor de diez libros de *Epístolas* que aún se conservan, declaraba que la *Historia natural* era una "obra difusa y erudita no menos heterogénea que la misma naturaleza". Un autor reciente, Cochrane, la define como "ejemplar de museo e indigestión de informes y noticias curiosamente mezclados, con algunas agudas y vigorozas observaciones personales, pero carente en absoluto de método". Con todo, este fárrago es útil en muchos aspectos, especialmente en el campo geográfico, por sus numerosas alusiones a obras antiguas ya perdidas. De aquí que haya que citarlo constantemente. Aunque Plinio sólo amontona una masa enciclopédica e informe de noticias falsas y verdaderas con mucho de rompecabezas, sigue siendo una de las principales fuentes para el saber medieval.

Podemos concluir que sólo los griegos iniciaron y desarrollaron la geografía en todas sus ramas: física, matemática, descriptiva y política.

Aun la palabra misma "geografía" fué acuñada por ellos. Eratóstenes la había usado en forma adjetiva, al llamar *Geográfica* a su obra, uso que adoptaron Estrabón y otros. Y en su forma sustantiva aparece primeramente en el *De mundo* del Pseudo-Aristóteles, obra destinada a describir la superficie de la Tierra.

ALFONSO REYES

EL SER Y EL TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER *

I. *La ontología*

La filosofía es, en el aspecto que interesa, un cuerpo de disciplinas, metafísica, lógica, ética... La *ontología,* sea que se tenga por disciplina independiente, sea que se la tome por una parte de la metafísica, sea que ésta se reduzca a la ontología o se identifique con ella, puede considerarse como la disciplina filosófica principal o fundamental, a pesar de haber tenido la historia que se va a resumir en seguida, y aun a pesar de que haya filósofos que niegan su legitimidad.

La ontología es la disciplina filosófica que trata del *ser. On* es un nominativo de un participio griego que significa *lo que es, lo ente,* y cuyo genitivo es *ontos.* Pues bien, la pregunta "¿qué es 'lo ente'? trajo desasosegado al pensamiento de Platón y Aristóteles". Quiere decirse que la ontología —no este nombre, que no se habría formado hasta el siglo XVII— se remonta a la filosofía originaria y maestra de toda la filosofía de Oc-

* Las páginas que siguen son una exposición hecha con arreglo a ciertas normas: entresacar los temas integrantes de la articulación esencial de la obra, prescindiendo de todos los que los detallan o completan menos esencialmente; exponer los temas entresacados en un resumen hecho en términos que tradujesen lo más fielmente posible los de la obra; introducir estos términos en forma tal, que sólo por ella fuese inteligible su sentido peculiar; parafrasear sólo en algunos lugares en que resultaba absolutamente indispensable o particularmente indicado, sin sustituir nunca la terminología más fiel por la paráfrasis, sino tan sólo añadir ésta a aquélla; alterar el orden de la obra sólo en aquella medida, muy secundaria y escasa, en que lo imponía el entresacar los temas, y sólo en forma fundada en la articulación misma de la obra — sabido es que las obras sugieren rearticulaciones como las practicadas por los propios autores al refundirlas o corregirlas. La exposición hecha con arreglo a estas normas quizá sea más rigurosa y "auténtica", sin ser más difícil de seguir, que otras, incluso más extensas y detalladas. En todo caso, no fué compuesta para ser publicada en esta revista, pero ha parecido que pudiera ser útil o simplemente interesante para sus lectores. J. G.

cidente, a la filosofía griega, y que en esta filosofía tuvo realmente una radical primacía. Pero la respuesta dada a aquella pregunta por la filosofía griega, o la ontología desarrollada por esta filosofía, tuvo una consecuencia paradójica: el abandono de la pregunta misma y, naturalmente, de toda nueva respuesta, "como tema de efectiva investigación", por la mayor parte de la filosofía posterior. Se llegó, en efecto, a pensar que el concepto "ser" es a la vez *indefinible y no necesitado de definición.* La definición, en sentido riguroso, "en forma", debe hacerse —según la lógica de los griegos, vigente hasta hoy y fundada en su ontología— "por medio del género próximo y la diferencia específica", esto es, por medio del género a que inmediatamente pertenezca lo que se trate de definir y de aquello que lo diferencie dentro de tal género por respecto a lo demás que pertenezca también al mismo género. Esta diferencia se llama "específica", porque lo que mediante ella se diferencia dentro del *género* es una *especie* de éste, o lo que es lo mismo, lo que se define, propiamente, es una especie. En la clásica definición "el hombre es un animal racional", "animal" es el género próximo; "racional", la diferencia específica, y lo que se define, la especie "hombre". Ahora bien, para unos filósofos, el concepto "ser" es el más general de todos, el género supremo: no hay nada que no sea "ser", que no *sea,* en algún sentido; para otros filósofos, el concepto "ser" no es un género, ni siquiera el supremo, sino un concepto que está por encima o más allá de todos los géneros propiamente tales, que los rebasa o "trasciende" a todos: el concepto "ser" es un concepto "trascendente" o "trascendental". Pero sea el género supremo o un concepto trascendental, si la definición debe hacerse ante todo por medio del género próximo, el concepto "ser" es indefinible, puesto que no habría género al que pertenezca y por el cual definirlo. Mas, por otra parte, la definición del mismo sería perfectamente innecesaria: "todo el mundo comprende: 'el cielo *es* azul', 'yo *soy* alegre', etc."; " 'ser' es el más comprensible de los conceptos". La consecuencia fué el abandono de la ontología, del *ser* "como tema de efectiva investigación". La filosofía medieval y sus partidarios posteriores, como los neoescolásticos de nuestros días, a pesar de haber cultivado la ontología, incluso muy prolijamente, y de seguir cultivándola, no habrían hecho en sustancia ningún efectivo, decisivo progreso, como tampoco aquellos filósofos modernos —el más eminente al respecto, Hegel— que han tratado del ser en forma no simplemente incidental o accidental, mientras que la mayoría lo han hecho sólo en esta forma; de suerte que,

en suma, la disciplina ontológica desapareció prácticamente del cuerpo de la filosofía, sin más excepción notable que la representada por los aludidos partidarios de la filosofía medieval.

Sin embargo, hay que restaurarla. Hay que volver a preguntarse "¿qué es 'ser'?" y a esforzarse por responder lo más cumplidamente posible. Ante todo, porque la respuesta que tuvo por consecuencia el abandono de la ontología no ha sido nunca una respuesta ni siquiera clara; por tanto, mucho menos, satisfactoria. Nunca se ha dicho satisfactoriamente, ni siquiera con claridad, en qué consista lo supremo del género "ser" o lo trascendental de este concepto — ni, por tanto, se ha podido decidir claramente y a satisfacción entre los dos términos de esta alternativa. Ni nunca se ha explicado de tal manera, porque en general ni siquiera se ha intentado explicarlo, cómo pueda ser eso de que todo el mundo comprenda algo indefinible... Pero hay que volver a preguntarse "¿qué es 'ser'?" y a esforzarse por responder lo más cumplidamente posible, sobre todo, porque tal pregunta es *la* pregunta fundamental, radical, entre todas las preguntas habidas y por haber, entre todas las preguntas que haya cabido y quepa hacer. Hay, incluso, que *empezar* por volver a tener sentido para la pregunta misma, porque hasta el sentido para ella se perdió con la general consecuencia de aquella primera respuesta que se le dió. Hay que empezar por volver a tener sentido para la pregunta misma, volviendo a hacerla en la forma más completa posible, empezando por tratar de comprender lo más plenamente que sea posible su importancia absolutamente singular entre todas las preguntas, para lo cual es, sin duda, lo indicado puntualizar en qué consista o qué implique toda pregunta, una pregunta, en general, y ver cómo la pregunta ontológica, según se la denominará en adelante, muestra en cada uno de los puntos su absoluta singularidad y en conjunto su fundamental radicalidad.

Una pregunta, cualquiera, implica lo siguiente:

1. Algo *de lo que* se pregunta algo. En la pregunta ontológica se pregunta algo *del* "ser". De aquello *de lo que* se pregunta algo es forzoso tener algún conocimiento, aunque sólo sea el del nombre correspondiente.

2. Lo que se pregunta de lo anterior o aquello *por lo que* se pregunta. En la pregunta ontológica, lo que se pregunta, del "ser", es *qué es* "ser", esto es, cuál es el *sentido* de este término. En la pregunta ontológica, aque-

llo *por lo que* se pregunta es el sentido del término "ser". En la pregunta ontológica, se pregunta *por* el sentido de este término.

3. *El que* pregunta o hace la pregunta. La ontológica la hace el filósofo, o más precisamente, el ontólogo. El hacer una pregunta, el preguntar, en general, pero muy en singular el hacer la pregunta ontológica, son modos de comportarse el que las hace, modos de *ser* del que pregunta, que tienen por ende el mismo "carácter de ser" que éste. Se puede preguntar por preguntar, o preguntar de forma que quepa "ver a través", plenamente, del preguntar.

4. Algo o alguien *a lo que* o *a quien* se pregunta, se hace la pregunta. La ontológica hay que hacerla a los *seres* o *entes.* Estos son, evidentemente, los que pueden responderla, revelando qué sea lo que hace de ellos *seres* o *entes.*

En cada uno de estos cuatro puntos, muestra la pregunta ontológica su absoluta singularidad y, en conjunto, su fundamental radicalidad.

1. Aquello de lo que se pregunta algo *en cualquier otra pregunta* es un *ente,* algo *que es,* en alguna acepción. La pregunta ontológica es la única que no pregunta nada *de ningún ente,* es la única que pregunta algo *de aquello que hace de todos los entes esto, entes,* y que, por lo mismo, no puede ser un ente más: *el ser ha de ser algo distinto de todo ente.* Del ser tiene todo el mundo aquella comprensión a que se hizo referencia, pero si el ser ha de ser algo distinto de todo ente, la comprensión del ser habrá de ser una comprensión distinta de toda comprensión de entes: *el acceso mismo al ser habrá de ser distinto de todo acceso a entes.*

2. Aquello por lo que se pregunta *en cualquier otra pregunta* es un *ente,* en alguna acepción, o *el sentido de un término que miente un ente,* en alguna acepción. La pregunta ontológica es la única que no pregunta *por ningún ente,* en ninguna acepción, ni *por el sentido de ningún término que miente un ente* en alguna acepción; es la única que pregunta *por el sentido del término que mienta aquello que es distinto de todo ente.* Ahora bien, mientan entes todos los términos del lenguaje humano menos los pocos que mientan el ser, o son conceptos de entes todos los conceptos del pensamiento humano menos los conceptos que constituyen la significación o el sentido de los pocos términos que mientan el ser; por consiguiente, para enunciar el sentido de estos pocos términos, *para hablar del ser o*

pensarlo, serán menester conceptos y términos distintos de todos los conceptos y términos del pensamiento y del lenguaje humano, *será menester todo un lenguaje, todo un repertorio de conceptos peculiar.* Lo propio de los entes y los conceptos y términos relativos a ellos son "ónticos"; lo propio del ser y los conceptos y términos relativos a él, "ontológicos". El ser mismo, concebido *en cuanto* ser *de un ente,* es óntico; concebido *en cuanto ser,* aunque sea de un ente, es ontológico.

3. Entre todos los entes conocidos en forma directa por el hombre, *preguntas* no las hacen ni los seres inanimados, ni los demás seres vivos, ni siquiera los más altos de todos estos entes infrahumanos, sino que *las hace únicamente él, el hombre mismo.* Ahora bien, la pregunta ontológica es la única que pregunta por el sentido del término "ser"; mas ella misma es un modo de *ser* del que la hace, del hombre; luego, *cae bajo aquello de que pregunta por el sentido, bajo el ser, como no cae ninguna de las demás preguntas* que el hombre haya hecho o pueda hacer. La pregunta ontológica debe hacerse de forma que quepa "ver a través" de ella plenamente: ¿qué implicará esto?...

4. ¿Habrá que hacer la pregunta ontológica por igual a *todos* los entes, o habrá *un* ente singularmente señalado para responderla, para revelar qué sea el *ser*?... Lo hay: *el mismo ente que hace la pregunta, el hombre mismo.* El hombre, en general, tiene del ser aquella comprensión a que se hizo referencia, y ninguno de todos los demás entes conocidos en forma directa por él tiene siquiera tal comprensión del ser. Tal comprensión no es la plena en que debe consistir la ontología, no es una comprensión "ontológica", pero es una comprensión, que se puede llamar "preontológica". Radicalmente, no es ninguna comprensión en un sentido *intelectual,* sino que es una comprensión de un sentido más básico y decisivo que todo lo intelectual. El hombre es un ente cuyo *ser* consiste en *irle éste.* Para cada uno de nosotros, ser es este irnos nuestro propio ser, este jugárnoslo — al ser o no ser, en que consiste radicalmente nuestra vida, nuestro vivir, a cada instante de él. Nuestro ser consiste, radicalmente, en este tener que tomar o prender en nuestras manos, por decirlo así, nuestro ser mismo, para ser. Este es el sentido radical de la humana "comprensión" del ser. Y es, justo, porque el hombre, en cuanto ente u ónticamente, tiene que "comprender" *así* su ser, por lo que lo "comprende" *preontológicamente* en general y por lo que se ha esforzado y debe volver a esforzarse por

"comprenderlo" *ontológicamente*: porque es entre todos los entes conocidos en forma directa por él el único que ónticamente tiene que comprender y comprende preontológicamente el ser, es también el único que puede y debe esforzarse por comprenderlo ontológicamente, haciéndose *a sí mismo* la pregunta "¿qué es 'ser'?" Mas debe hacérsela de forma qué quepa "ver a través" de ella plenamente; ahora bien, para esto es menester, puesto que la pregunta ontológica es un modo de su *ser,* que comprenda no sólo preontológicamente su ser y el ser en general, sino que comprenda ontológicamente su ser, de forma que quepa "ver a través" de él plenamente, antes de y para comprender ontológicamente, sobre todo en la misma forma, el ser en general; o lo que es lo mismo: la *ontología del hombre es la "ontología fundamental" para o de la "ontología general".* La constitución del hombre en cuanto ente, la constitución *óntica* del hombre, el *ser* del hombre, es la condición de posibilidad —y de necesidad— de toda *ontología,* la de su ser o fundamental y la general o del ser en general. Y a la inversa, por radicar así toda ontología en el ser del hombre, en su constitución óntica, la ontología lo diferencia ónticamente de todos los demás entes: la característica óntica del hombre es la de que *es* ontológico u ontólogo.

Este ser del hombre, irle el ser, merece que se le reserve exclusivamente el tradicional nombre "existencia", y recomienda que al hombre mismo se le dé un nombre que lo denomine justo por este su ser: *Dasein,* [1] infinitivo alemán que significa "existir", pero que es ineludible traducir literalmente, por "ser ahí", porque el componente *da,* que significa "ahí", expresaría justamente el miembro central de la articulada constitución del ser del hombre, de la "existencia", según se verá. El "ser ahí" es, pues, el *ente* hombre; y la "existencia", el *ser* de este ente, su esencia — "hasta donde se puede hablar de esencia"... Y así, se puede decir que "la esencia del 'ser ahí' es la 'existencia' ".

El hacer de nuevo la pregunta ontológica, de forma que quepa "ver a través" de ella plenamente, el rehacer la ontología general en la misma forma, requiere empezar por hacer de la misma forma la ontología, fundamental, de la "existencia" del "ser ahí", o una "analítica existenciaria". "Analítica", porque para Kant es "la incumbencia de los filósofos" la "analítica" de "los juicios secretos de la razón común" o vulgar, o de lo que pasa por "comprensible de suyo", como pasa por serlo eminentemente

1 En alemán se escriben con inicial mayúscula todos los sustantivos y palabras sustantivadas.

el ser, según se ha visto. Mas la analítica kantiana es una teoría de las categorías — de la naturaleza, mientras que la analítica que hace falta debe ser una teoría de los conceptos fundamentales de la "existencia" del "ser ahí"; ahora bien, el "ser ahí" es un ente esencialmente diferente de todos los demás entes, que no tienen la forma de ser del "ser ahí", la forma de ser que es la "existencia"; por consiguiente, habrá que dar ya terminológicamente expresión a la diferencia entre los conceptos fundamentales de la "existencia" del "ser ahí" y los del ser de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", reservando para estos últimos conceptos el nombre de "categorías" y dando a aquellos otros el de "existenciarios", y el de "existenciariedad" a la articulada constitución de la "existencia" tomada en su unitaria totalidad, porque debiendo distinguirse en general entre lo "óntico" y lo "ontológico", debe distinguirse en especial entre lo "óntico" del "ser ahí" y lo "ontológico" de la "existencia", denominando lo primero "existencial" y lo segundo "existenciario". Por esto, analítica "existenciaria". La comprensión *preontológica* del ser es *existencial*; la comprensión de la "existencia" que hace "ver a través" de ésta plenamente es *existenciaria,* es la analítica "existenciaria", que se condensa, caba decir, en el "existenciario" "existenciariedad".

Lo dicho anteriormente acerca del ser del hombre no fué sino una anticipación del meollo de la analítica existenciaria, exigida por el ser menester mostrar desde el primer momento la necesidad y la posibilidad de hacer de nuevo la pregunta ontológica, lo que condujo a mostrar en definitiva cómo es, según se puede ya decir, la constitución *existencial* del "ser ahí" la condición de posibilidad —y de necesidad— de la analítica *existenciaria* y de la ontología general, o de la ontología en general. Al "ser ahí" es esencial, según se verá, "ser en el mundo", como condición de posibilidad de que para el "ser ahí" se den entes dentro del mundo, entes "intramundanos", entre ellos los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí". Por lo mismo, ya la comprensión preontológica del ser, esencial al "ser ahí", implica una comprensión del ser del mundo y del ser de los entes intramundanos, o lo que es igual, la constitución existencial del "ser ahí" es la condición de posibilidad —y necesidad— también de las ontologías de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí".

Una vez mostrada, por medio de la anticipación de su meollo, la necesidad y posibilidad de la analítica existenciaria, se puede y se debe

proceder a desarrollarla, pero no sin indicador antes cuál ha de ser su método.

Este método es, ante todo y sobre todo, "fenomenológico", pero sobre la base de una concepción peculiar de la "fenomenología". Este término es un compuesto de otros dos que se remontan a los términos griegos *phainómenon* y *logos*. El sentido primitivo de este último sustantivo es el mismo que el de una voz del verbo también griego *apophainein*, voz cuyo sentido propio es el de *mostrarse* algo tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. Por su parte, el término *phainómenon* es la forma neutra de un participio del verbo simple *phainein*, de que es un compuesto el verbo *apophainein*, y significa *lo que* se muestra tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. El nombre "fenomenología" no quiere, pues, decir sino: hacer o dejar que se muestre tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo lo que es susceptible de mostrarse así; no es sino el nombre para un concepto metodológico, para el principio o "máxima" metodológica "¡a las cosas mismas!" El nombre "fenomenología" y nombres como "teología", "biología", "sociología", tienen una semejanza de composición y significación sólo aparente: los últimos mientan los *entes* del *logos*, del mostrarse o dejar o hacer que se muestre, respectivo, Dios, los seres vivos o la vida o los "fenómenos" biológicos, la sociedad o los "fenómenos" sociales; el nombre "fenomenología", en cambio, se limita a mentar la *manera* de mostrarse o dejar o hacer que se muestre — lo que sea; aunque la verdad sería que hay un "fenómeno" por excelencia, algo que por excelencia necesita y puede mostrarse tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo: el *ser*, precisamente. El ser no se muestra tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo de buenas a primeras, por decirlo así. Por no ser el *ser* ningún *ente*, tampoco es ya simplemente accesible como ninguno, según se apuntó en pasaje anterior. El ser necesita especialmente mostrarse o que se le haga o deje mostrarse tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. Pero el ser ha de poder, también especialmente, pues, mostrarse o hacerse o dejarse mostrar tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo — si ha de ser posible la ontología, y ya se ha visto cómo ésta tiene la condición de su posibilidad —y necesidad— en la constitución existencial del "ser ahí", en la real o efectiva comprensión preontológica del ser, que es un real o efectivo mostrarse el ser o hacer o dejar que se lo muestre tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo, aunque no sea todavía en forma que quepa "ver a través" de él plenamente. En conclusión, la *ontología* no es po-

sible con otro *método* que el de la *fenomenología,* ni ésta tiene un *objeto* más propio que el de la ontología, y ambas, ontología y fenomenología, no son sino la *filosofía* misma definida respectivamente por su objeto y por su método.

El método de la analítica existenciaria es, además, "hermenéutico". "Hermenéutica" quiere decir originalmente "interpretación" o "exégesis". La comprensión preontológica del ser, esencial al "ser ahí", sería, esencialmente, *interpretativa.* La analítica existenciaria, que, en cuanto tiene por condición de su posibilidad tal comprensión, no hace en realidad sino desenvolver ésta hasta que quepa "ver a través" plenamente, es *exegética.* El distinguir entre aquella comprensión *interpretativa* y esta comprensión *exegética* responde a la distinción entre lo *existencial* y lo *existenciario.* El *logos* de la fenomenología del "ser ahí" es un *logos exegético* o *hermenéutico* en este sentido *existenciario.*

El método de la analítica existenciaria es, en fin, "trascendental". El ser es lo pura y simplemente trascendente, pues que es lo único distinto de todo ente, lo trascendente a todo ente, según se apuntó ya en pasaje anterior. Por lo mismo, toda comprensión del ser, pero eminentemente la existenciaria, es *trascendental.*

Indicado cuál ha de ser el método de la analítica existenciaria, procede ya iniciar su desarrollo — pero ¿por dónde? Para resolver esta cuestión metodológica, es de nuevo necesaria una anticipación. El "ser ahí" es siempre en algún "modo de ser". El "ser ahí" *es* el *modo* del caso. Pero hay dos modos de ser del "ser ahí" cardinalmente fundamentales: el modo de la "propiedad" y el modo de la "impropiedad". El "ser ahí" que es en el modo que es el modo de la "propiedad", es "él mismo" en el doble sentido de ser *dueño* de sí mismo —de "comprenderse" a sí mismo— en lo que él mismo es más *peculiarmente* — esta misma "comprensión" de sí mismo. El "ser ahí" que es en el modo, que es el modo de la "impropiedad", no es "él mismo", sino "uno" *como* "los otros", "uno" *de* "los otros", o simplemente "uno" y a lo sumo un " uno mismo": por tanto, no es dueño de *sí mismo* en lo que *él mismo* es más peculiarmente. Pero hay un modo de ser del "ser ahí", justamente aquel en que el "ser ahí" es "primariamente y ordinariamente", el modo del término medio de la vida diaria, el modo de la "cotidianidad media" o simplemente de la "cotidianidad", que es el modo de la "indiferencia" entre los modos de la "propiedad" y la "impropiedad", los cuales no son sino, recíprocamente, modi-ficaciones de él. Dentro del modo de

la "cotidianidad", y por tanto de cualquier otro modo de ser del "ser ahí", o del "ser ahí" en general, es a su vez *el* modo de ser fundamental el modo del "ser en el mundo": él da el punto de vista para comprender los modos de la "propiedad", la "impropiedad" y la "indiferencia" entre ambos. El "ser en el mundo" es una "estructura", a la vez unitaria y triple: sin menoscabo de su unidad, se destacan en ella los elementos del "mundo", del "quién" sea en el mundo, y del "ser en" el mundo. Pues bien, estos tres elementos, en el orden en que se acaba de mentarlos, suministran a la analítica existenciaria sus tres primeros temas. Pero como son sólo tres elementos de una estructura unitaria, el análisis de cada uno de ellos no puede ser sino un análisis de la estructura misma simplemente bajo el punto de vista de cada uno de sus tres elementos.

II. *El mundo*

Mundo del "ser en el mundo" en el modo de la "cotidianidad" es, por ejemplo, "el mundo en que trabaja un trabajador manual"; en que, por ejemplo más preciso todavía, un trabajador manual martilla con un martillo. Dentro de un mundo semejante se dan entes "intramundanos", pero se dan como "útiles" que se manejan.

El manejar útiles es un modo del ser del "ser ahí" que debe llamarse, por una razón que sólo puede darse con pleno sentido posteriormente, el modo del "curarse de" útiles manejándolos o "curarse de" manejar útiles. El "ser ahí", que es o "existe" "primaria y ordinariamente" en el modo de la "cotidianidad", es o "existe" "primaria y ordinariamente" también en este modo del "curarse de", lo que equivale a que la "cotidianidad" es "primaria y ordinariamente" "curarse de" útiles o "curarse de" manejarlos.

Quien martilla con un martillo *sabe* martillar, *ve* cómo hay que *usar* el martillo *en forma,* sin que este "ver en torno", entrañado por todo "curarse de" útiles, sea un ver en el sentido exclusivo de la percepción visual, sino una generalización de ésta, ni un saber en sentido intelectual alguno, sino el *saber* hacer que entra en el *hacer* mismo.

Un útil *en cuanto tal* no es posible aislado, sino tan sólo en ciertas relaciones o "referencias", que por tanto no le son extrínsecas, sino que lo constituyen en cuanto útil o en lo que *es,* en útil, o que constituyen su

ser mismo: el martillo *es* "para" martillar, pero como el martillar *es* "para" colgar un cuadro en la pared, el cuadro *es* "para" colgarlo en la pared, y como el colgarlo en la pared *es* "para" adornar la habitación, la habitación *es* "para" habitarla de cierto modo. Las "referencias" *del martillar* "para" colgar, *del colgar* "para" adornar, son "referencias" constituyentes *del martillar* y *del colgar,* del "curarse de"; pero las "referencias" *del martillo* "para" martillar, *del cuadro* "para" colgarlo, *de la habitación* "para" habitarla, son "referencias" constituyentes *del martillo, del cuadro y de la habitación,* de los "útiles" en cuanto tales. El martillo "refiere", así, al cuadro, a la pared, a la habitación. Pero el martillo "refiere" también al hierro y la madera de que está hecho como de materiales "naturales". Cualquier útil "refiere" al "todo de útiles" que es el local o lugar que sea, y a la naturaleza, pero a aquella en la que "el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento viento 'en las velas' ", es decir, a aquella que es "todo de útiles" también, no a la de la ciencia natural. Los útiles "refieren", en suma, al "mundo circundante" como "todo de útiles" y a la naturaleza que forma parte de este mundo: "Un andén cubierto tiene en cuenta el mal tiempo, las instalaciones públicas de iluminación tienen en cuenta la oscuridad, es decir, el específico alternar la presencia y la ausencia de la claridad del día, la 'posición del Sol'. En los relojes se tiene en cuenta. . . una determinada constelación del sistema del mundo." Dentro de este "mundo circundante" se dan los útiles como "entes intracircunmundanos": uno de éstos, simplemente, es la misma naturaleza, en el sentido indicado.

El "ser ahí" que martilla "se conforma" "con" el martillo "al" martillar. En general, el "ser ahí" que "se cura de" manejar un útil "se conforma" "con" el útil "al" manejarlo. Pero hay un "conformarse" *óntico,* o más exactamente, *existencial* y un "conformarse" *ontológico,* o más exactamente, *existenciario.* El "conformarse" *existencial* es un "conformarse" con que los útiles sean como son, lo que son, que no se da en aquellos casos en que justamente uno no "se conforma" con ellos, sino que todo lo contrario, los trabaja, mejora o destruye. El "conformarse" *existenciario* es aquel "conformarse" con que los útiles sean como son, sean lo que son "en sí", que se da incluso en aquellos casos en que no se da el *existencial*: el *no* "conformarse" *existencialmente* con un útil que es el destruirlo, es un "conformarse" *existenciariamente* con él tanto como cualquier "conformarse" *existencialmente* con un útil; para destruir *existencialmente* un

útil hay que "conformarse" con él en el mismo sentido *existenciario* que para "curarse de" él de cualquier otro modo *existencial.* Del "conformarse" *existencial* es una "ontologización" el "conformarse" *existenciario,* que es el único que por el término "conformarse" se entenderá en adelante.

Recíprocamente, el martillo es un ente "con" que el "ser ahí" que martilla "se conforma" "al" martillar. En general, un útil es un ente "con" que el "ser ahí" que "se cura de" "se conforma" "al" "curarse de".

El "*con*" un útil y el "*al*" "curarse de" son "referencias". La referencia del "a" *del conformarse* es *del "ser ahí"*. La correlativa "referencia" del "con" *del útil* "con" que "se conforma" el "ser ahí" requiere un término correlativo del término "conformarse": "conformidad". El "conformarse a...", o simplemente el "*conformarse*", es *del "ser ahí"*. La "conformidad" del útil "con" que "se conforma" el "ser ahí" es *del útil.*

Las "referencias" del "para" del "curarse de" y del "con" y "a" del "conformarse" integran series que acaban en un término que ya no es ningún "curarse de" "para" otro "curarse de", ni ningún "conformarse con... a...", sino el *ser* mismo de un "ser ahí": el "conformarse" "con" el martillo "al" "curarse de" martillar es "para" "conformarse" "con" el cuadro "al" "curarse de" colgarlo en la pared, el "conformarse" "con" el cuadro "al" "curarse de" colgarlo en la pared es "para" "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" adornarla, el "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" adornarla es "para" "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" habitarla de cierto modo, pero el "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" habitarla, de cierto modo ya no es "para" ningún otro "conformarse" "con" ningún otro útil "al" "curarse de" — nada más; sino que el "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" habitarla de cierto modo, es "por mor" de habitarla, de vivir en ella, de "existir" en ella, de ser en ella, de ese modo, o de vivir, de "existir", de ser, de cierto modo, un "ser ahí". "Por mor" de ese su *ser,* "se conforma" este "ser ahí" "con" los útiles enumerados "al" "curarse de" en los modos correspondientes, y estos "conformarse" "con" "al" "curarse de" y estos "curarse de" son los unos "para" los otros. En general, el "ser ahí", "por mor" de su *ser,* se "conforma" "con" los útiles "al" "curarse de" en uno u otro modo.

El "por mor" "significa" un "para" de un útil —el martillo "para" martillar—, éste un "para" de un "curarse de" —el martillar "para" colgar el cuadro—, éste un "a" de un "conformarse" —el "conformarse" "al"

colgar el cuadro—, éste un "con" de una "conformidad" —la "conformidad" del cuadro "con" que uno "se conforma" al colgarlo—. El todo de estas "referencias" del "para" del útil, del "para" del "curarse de", del "a" del "conformarse" y del "con" de la "conformidad", en cuanto así "signi-ficativas", es la "significatividad". Las "referencias" que integran este todo o la "significatividad" son lo que son, en cuanto son tal "significar", es decir, se reducen a él, se agotan en él, que es el "signi-ficarse" el "ser ahí" a sí mismo *su "ser en el mundo"* o, en cuanto que su "ser en el mundo" es constituyente de él mismo, del "ser ahí", es el "signi-ficarse" el "ser ahí" *a sí mismo* en su "ser en el mundo", *en su ser,* o es una parcela o modalidad de la "comprensión" del ser esencial al "ser ahí", en el sentido expuesto en I, a saber, la parcela o modalidad de la "comprensión" *de su "ser en el mundo"*, *"del mundo"* "en" que es y *del "ser en"* el mundo: el "en" del "ser en" el mundo resulta definido por de pronto por las "referencias" de la "significatividad" o por ésta. Esta parcela o modalidad de la "comprensión" del ser esencial al "ser ahí" es el "referirse" mismo a que se reducen, en que se agotan, que son las "referencias" de la "significatividad", es el "signi-ficar" mismo de ésta o de sus "referencias".

Las "referencias" del "para" *de los útiles* y de la "conformidad", que es de suyo *de los útiles, constituyen* el *ser* mismo de los útiles, que bien se puede llamar el "ser a la mano", como a los útiles mismos, por consiguiente, "entes a la mano". Los útiles son, pues, entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", la "existencia", sino esta otra, muy diferente, del "ser a la mano". El "*ser* a la mano" es lo que hace que los útiles sean los *entes* que son.

Las "referencias" del "para" de los útiles y del "curarse de", de la "conformidad" y del "conformarse" o, en suma, la "significatividad" *constituye* el *ser* mismo del mundo, la "mundanidad". El mundo es, pues, un ente cuya forma de ser es la "mundanidad"; la "mundanidad" es el *ser* que hace que el mundo sea el *ente* que es; pero como la "mundanidad" está constituída por la "significatividad", y ésta integrada a su vez no sólo por las "referencias" del "para" *de los útiles* y de la "conformidad", que de suyo es *de los útiles,* sino también por las "referencias" del "para" del "curarse de", del "conformarse" y del "por mor", que de suyo son *del "ser ahí"*, el mundo no tiene la forma de ser de los útiles, el "ser a la mano", el mundo no es un "ente a la mano", un útil: el mundo es un ente integrante

del "ser en el mundo" del "ser ahí". "Significatividad", "mundanidad" y "mundo" son *existenciarios,* no *categorías* como "ser a la mano" y "útil".

En el sentido primitivo del término, *el mundo,* "en" que es el "ser ahí", *es el ente constituído por las "referencias"* del "para" de los útiles y del "curarse de", la "conformidad", el "conformarse" y el "por mor", o *por la "significatividad"* o *"mundanidad"*, que definen por de pronto el "en" mismo del "ser en" él, el mundo, el "ser ahí", siendo como un fondo sobre el cual se dan los "útiles", como entes "intramundanos", para el "ser ahí".

El "ser ahí" no es, pues, primitivamente un "sujeto" sin mundo, que entre posteriormente en relación con éste: el "ser ahí" esta *constituído* por el "ser en el mundo" y por tanto el mundo mismo es un ente *constituyente* del "ser ahí".

Por lo mismo, el "ser ahí", con *su* "significatividad" o "mundanidad" y *su* mundo constituído por ésta, es la condición de posibilidad, el *a priori,* del darse útiles, como entes "intramundanos", en cuanto tales. Si no hubiera seres como los humanos, entes que han de vivir, de "existir", de ser de cierto modo, "por mor" del cual ser adornar las habitaciones, y "para" esto colgar cuadros en las paredes, y "para" esto martillar, tampoco *podría* haber entes como "martillos", "cuadros" y "habitaciones" en cuanto tales, como entes "para" martillar, "para" colgar, "para" adornar o habitar de cierto modo. Si no hubiera seres humanos, entes cuyo ser es "irles éste", tener que tomar o prender con sus manos su ser, "comprender" su ser o "por mor" de éste "curarse de" "para", "conformarse" "a" "con" — útiles, tampoco *podría* haber estos entes en cuanto tales. Si no "existieran" "seres ahí", tampoco podrían "ser a la mano" "entes a la mano" en cuanto tales. "Primaria y ordinariamente", el "ser ahí" "es en el mundo" en el modo de la "cotidianidad", y ésta "curarse de" los entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí", sino la del "ser a la mano", "absorberse. . . en las referencias constitutivas del ser a la mano del todo de útiles".

Del sentido primitivo del término "mundo" son simplemente derivados los otros sentidos del mismo término:

1) el *todo* de los entes "intramundanos", el "mundo", entre comillas, como se escribirá en adelante, para distinguirlo del mundo en el sentido primitivo del término;

2) una *región* de entes, por ejemplo, los entes del matemático, los números, las figuras geométricas: el mundo del matemático o de lo matemático;

3) el *ser* del mundo en el sentido primitivo, la "mundanidad";

4) el *ser* de los útiles, el "ser a la mano".

En conclusión, el mundo no es el "mundo", el todo de los entes "intramundanos": este todo es él mismo un ente "intramundano". El mundo es el todo de los "para", los "con" y los "a", todo "en" que es el "ser ahí", es decir, todo constituyente del "ser ahí" en cuanto éste *es* "conformándose" "con" "al" "curarse de" "por mor" de su ser mismo; y todo "en" que se dan los entes "intramundanos", es decir, todo que es la condición de posibilidad de estos entes en cuanto tales, inclusive el otro todo, el de ellos, que es el "mundo", ya que estos entes sólo son posibles en cuanto tales, en cuanto "son a la mano" o son "para" el "curarse de" ellos o en el modo de la "conformidad" "con" ellos que es peculiar de ellos. "Intramundano" y " 'mundo' " son *categorías,* no *existenciarios* como "mundo" y "mundano".

Ahora bien, los útiles tienen sus "sitios", *son,* "son a la mano", en estos "sitios": les es inherente, a su *ser* mismo, al "ser a la mano", es inherente, una cierta "espacialidad". Pero estos "sitios" de los útiles no son "lugares" del "espacio": la "espacialidad" de los útiles, del "ser a la mano", no es la "espacialidad" del "espacio"; es una "espacialidad" que tiene por condición, por *a priori,* una "espacialidad" del "ser en el mundo" del "ser ahí", o de éste, que tampoco es la "espacialidad" del "espacio". Lo mismo que el "mundo" es un ente "intramundano", lo es el "espacio". Lo mismo que el término " 'mundo' " tiene un sentido derivado del sentido primitivo del término "mundo", el término "espacio" tiene un sentido derivado del sentido del término "espacialidad" de los útiles y del "ser a la mano", del "ser en el mundo" y del "ser ahí".

Un útil no era posible aislado, sino en "referencias" a un todo de útiles y del "curarse de". Estas "referencias", que tenían por último término el "ser ahí" de un "por mor" de *ser* éste de cierto modo, integraban el todo de la "significatividad" o "mundanidad" constituyente del mundo, condición de posibilidad o *a priori* del darse los útiles. Pues bien, las mismas "referencias" implican cierta "espacialidad". La "referencia" del "pa-

ra" de un útil, que lo "refiere" a un todo de útiles, es a una el "sitio" del útil en un todo de "sitios," el todo de "sitios" del todo de útiles: el "para" del *cuadro* "para" colgar en la *pared* de la *habitación,* al "referir" así el cuadro al todo de útiles que es la habitación, lo "refiere" a su "sitio"; el "para" del martillo "para" martillar el clavo de que va a quedar colgado el cuadro, "refiere" el martillo al "sitio" donde se martilla; el "para" mismo del martillo "para" martillar en general, "refiere" el martillo al "sitio" donde mejor estar a la disposición "para" martillar lo que sea. El "sitio" de un útil tiene por condición de posibilidad el todo de "sitios" del todo de útiles a que lo "refiere" tal "para". Pero a su vez el todo de "sitios" del todo de útiles tiene por *a priori* un "paraje": el todo de "sitios", del cuadro, de la mesa, del sillón, que, además de ser el todo de estos útiles, es la habitación, es un todo, por ejemplo, que "da al mediodía", lo que quizá decidió a colgar el cuadro en la pared en que menos le dará el sol; el "mediodía" es el "paraje" sobre el fondo del cual, como cabe decir, se "orientó" la construcción de la casa, de tal forma que aquella habitación diera al mediodía, y, como una consecuencia más, sobre el fondo del cual se "colocan" los muebles de la habitación. Pero "sitios" y "parajes" no son "lugares" del "espacio", determinables astronómica o geográfica y matemáticamente en éste; "sitios" y "parajes" son una "conformidad" "espacial" de los útiles determinada por el "conformarse con" éstos "al curarse de" ellos de un modo u otro, por ejemplo, para insistir en los anteriores, "al curarse de" colgar el cuadro en la pared en que menos le dará el sol, "al curarse de" orientar la casa de tal forma que aquella habitación diera al mediodía. Y esta determinación de "sitios" y "parajes" por el "conformarse" del "curarse de" pende toda de ciertos "decisivos" "conformarse" o "curarse de", o modos de ser, del "ser ahí" que "es en el mundo". "El 'arriba' es el 'en el techo', el 'abajo' el 'en el suelo', el 'detrás' el 'de la puerta'; todos los 'donde' se descubren por medio de las idas y venidas y los caminos del 'curarse de' cotidiano". "El Sol, de cuya luz y calor se usa cotidianamente, tiene, de acuerdo con la cambiante posibilidad de emplear aquello que emite, sus. . . destacados sitios: levante, mediodía, ocaso, media noche. Los sitios de este ente a la mano de un modo cambiante y sin embargo igualmente constante, vienen a ser acentuados 'índices' de los parajes implícitos en ellos. Estos parajes celestes, que todavía no necesitan tener ningún sentido geográfico, dan el previo 'donde' para toda conformación particular de parajes susceptibles de abarcar sitios. La casa tiene fachadas al

mediodía y al norte; por ellas se orienta la distribución de los 'espacios' y dentro de éstos a su vez la 'colocación' de los útiles según el carácter de éstos. Iglesias y sepulcros, por ejemplo, están situados según la salida y la puesta del Sol, los parajes de la vida y la muerte, por los cuales está determinado el ser ahí mismo en lo que respecta a sus más privativas posibilidades de ser en el mundo." Los todos de "sitios" de los útiles sobre el fondo de los "parajes" son lo que constituye lo "circundante" de estos entes en cuanto se dan en el mundo "circundante".

Mas esta "espacialidad" de los útiles, de los entes "intracircunmundanos" en cuanto tales, es obra de una "espacialidad" peculiar del "ser en el mundo" del "ser ahí", o de éste mismo. El "curarse de" un útil, de un ente "intracircunmundano", entraña un "des-alejamiento", en alguna "dirección" dentro de un "paraje", del ente de que "se cura". Este "des-alejamiento" no es el acercar "materialmente" un útil. El acercar "materialmente" un útil es un modo *existencial* del "desalejamiento" *existenciario,* que es un "desalejamiento" en el sentido de que el "curarse de" un ente lo hace presente en el primer término de nuestro vital interés, lo destaca, lo apronta, en suma, hace o deja que se dé para el "ser ahí". Por lo mismo, la correspondiente "cercanía" y la correlativa "lejanía" no son las "distancias" mensurables matemáticamente en el "espacio", sino aquellas "cercanías" y "lejanías" que el manipular y usar calcula "a ojo", que se "estiman" variablemente según las variaciones del "curarse de" y que incluso pueden estar en relación inversa con aquellas "distancias" — como tampoco las "direcciones" en que "desaleja" este "desalejamiento" coinciden con las de las "dimensiones" del "espacio". "Decimos: hasta allí hay un paseo, un salto, la distancia a que se oye un pitido. Estas medidas expresan que no sólo no pretenden 'medir', sino que el desalejamiento estimado se adscribe a un ente al que se va curándose de... Pero también cuando nos servimos de una medida más precisa y decimos: 'hasta la casa hay una media hora', tiene que tomarse esta medida como estimada. 'Una media hora' no son 30 minutos, sino una duración que no tiene en absoluto 'longitud' en el sentido de una extensión cuantitativa. Esta duración se interpreta... según habituales curarse de cotidianos". "Los caminos... que llevan a los entes desalejados son cada día diferentemente largos. Lo a la mano del mundo circundante... se da en la cotidianidad del ser ahí que se cura de. Recorriendo sus caminos, no mide el ser ahí... un segmento del espacio, no 'devora kilómetros', el desalejamiento es ... ser, curándose

de, relativamente a lo desalejado. Un camino 'objetivamente' largo puede ser más corto que uno 'objetivamente' muy corto que quizá es un 'camino pesado' y le resulta a uno infinitamente largo." "Para aquel que, por ejemplo, lleva unos lentes, que por la distancia están tan cerca que los lleva sobre la nariz, está este útil. . . mucho menos desalejado que el cuadro pendiente de la pared frontera. Este útil tiene tan poca cercanía que con frecuencia no se da de pronto con él. . . Otro tanto vale, por ejemplo, también para la calle, el útil para andar. Al andar se lo toca a cada paso, siendo al parecer lo más cercano y real de todo lo a la mano, algo que se desliza, por decirlo así, a lo largo de ciertas partes del cuerpo, las plantas de los pies. Y, sin embargo, está mucho menos desalejado que el conocido con quien al andar así se da uno en la calle a un 'desalejamiento' de veinte pasos. Sobre la cercanía y lejanía de lo a la mano. . . decide el curarse de. . . Aquello en que éste. . . se detiene es lo más cercano y regula los desalejamientos." En suma, "la cercanía, en cierta dirección, del útil, significa que éste no tiene simplemente su lugar en el espacio, sino que en cuanto útil es esencialmente aplicado, instalado, enderezado, aprontado". El hacer o dejar que se dé un todo de "conformidad" es "con igual pristinidad" un "conformarse" "desalejando - dirigiendo" en un "paraje", o hacer o dejar que se dé la "espacialidad" de lo "a la mano". El "sitio" resulta constituído por el "desalejamiento" y la "dirección" en el "paraje" determinado por el "curarse de". Todo "desalejamiento" toma desde luego una "dirección" dentro de un "paraje" desde el cual se "desaleja" lo "desalejado" para darse en su "sitio". Y justo por este "desalejamiento" en una "dirección", en que se dan los útiles para el "ser ahí" que se cura de ellos, se ha llamado a su *ser* mismo "ser *a la mano*".

El "ser ahí" *es* tan esencialmente "des-alejador", que su "des-alejar" implica una "lejanía", siquiera mínima, que el "ser ahí" nunca puede "salvar". Puede "desalejar" el "desalejamiento" mismo, pero entonces es éste el que queda a la mínima "lejanía". Al fijar la atención en el cuadro, se lo "desaleja". Al fijarla más, se lo "desaleja" más. Pero por mucho que se fije la atención en él, por mucho que se lo "desaleje", siempre queda a cierta "lejanía". Y si se fija la atención en el "des-alejamiento" mismo del cuadro con su no salvada "lejanía", el "des-alejamiento" con su "lejanía" resultan lo "des-alejado" — a cierta "lejanía".

Esta "espacialidad" del "ser ahí" no es desde luego el "lugar" de su "cuerpo", pero tampoco un "ser a la mano" en un "sitio" de un "paraje",

porque el "ser ahí" no es un útil, no es un ente cuya forma de ser sea la del "ser a la mano". El "ser ahí" está, *es*, en un "aquí" — por relación a un "allí" de lo "circundante" en el mundo "circundante": correlativo del "sitio" en que un útil "es a la mano" por obra del "desalejar", en una "dirección", esencial al "ser ahí", es este "desalejar", en una "dirección", es el "curarse de", del "ser ahí", que éste interpreta, por virtud de esta correlación, como un "aquí", que no es un "sitio". "Desalejamiento" y "dirección" aportan una nota más a la definición del sentido del "en" del "ser en" el mundo del "ser ahí". Este es "en" el mundo en el sentido de *ser* "conformándose con" los útiles "al curarse de" ellos, "desalejándolos" en una "dirección".

Esta "fenomenología" de la "espacialidad" de los útiles y del "ser en el mundo" del "ser ahí" redondea la del mundo, al mostrar cómo ambas originan lo "circundante" del mundo, el mundo "circundante", que es lo que constituye con peculiar *aprioridad* la espacialidad inherente a todo mundo.

III. *Quién es en el mundo*

El "ser en el mundo" es, "con igual pristinidad" que un darse útiles o entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí", un darse entes "intramundanos" cuya forma de ser es la del "ser ahí", o que "son en el mundo" igualmente, o cuya forma de ser es un "co-ser ahí", a saber, "los otros". Ya cualquier útil, a la vez que "refiere" a otros útiles, hasta "referir" al "mundo", y a los "curarse de ", "referencias" que constituyen la "mundanidad" del mundo, "refiere" a "los otros". "La 'descripción' del más cercano mundo circundante, por ejemplo, del mundo en que trabaja un trabajador manual", da "por resultado que con el útil que se encuentra en el trabajo se 'co-den' los otros a quienes está destinada la 'obra'. En la forma de ser de lo a la mano ... hay una esencial referencia a posibles portadores, para quienes debe 'hacerse a la medida'. Igualmente se da en el material empleado el productor o proveedor del mismo, como aquel que 'sirve' bien o mal. El campo, por ejemplo, al que salimos, se muestra como perteneciente a tal o cual, como bien cultivado por él, el libro utilizado está comprado en casa de... regalado por ..., etc. El bote

anclado en la orilla refiere... a un conocido que hace con él sus excursiones, pero también como 'bote ajeno' muestra a otros."

Este ser el "ser en el mundo" un darse así los otros significa que el "ser en el mundo", esencial al "ser ahí", es no menos esencialmente un "ser con", con "los otros", hasta el punto de que el estar o ser solo es un puro accidente: esencialmente, es también un "ser con". "La proposición fenomenológica: ser ahí es esencialmente ser con, tiene un sentido ontológico-existenciario. No pretende afirmar ónticamente que yo no soy... fácticamente solo, antes bien son presentes otros de mi especie. Si tal fuese lo mentado con la afirmación de que el ser en el mundo del ser ahí está constituído por el ser con, no fuera el 'ser con' una determinación existenciaria, sino una condición que se produciría en todo caso sobre la base de la presencia de otros. El ser con determina existenciariamente al ser ahí incluso cuando no es... ni es percibido fácticamente otro. Hasta el ser solo del ser ahí es 'ser con' en el mundo. *Faltar* sólo puede el otro en un y para un ser con. El ser solo es un modo deficiente del ser con, su posibilidad es la prueba de éste." Y justo por ello es el mundo el mundo común al "ser ahí" y a "los otros", desde el mundo "privado" de un "ser ahí", por ejemplo, su casa, hasta el mundo común a un "ser ahí" con todos "los otros", con todos los que son un "co-ser ahí", el mundo "público".

El "ser en el mundo" se presentó ante todo como un "curarse de" los entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí": ahora se presenta como siendo, "con igual pristinidad", un "procurar por" "los otros", según se debe decir por la misma razón por la que se debió decir "curarse de" y que sólo puede darse con pleno sentido en un lugar aún posterior. De este "procurar por" son modos el ser uno "para" otro, uno "contra" otro, uno "sin" otro, el "pasar de largo" uno "junto a" otro, el "no dársele nada" a uno "de" otro... Entre estos modos, unos deficientes e indiferentes, otros positivos, hay dos de estos últimos que son extremos: el "sustituirse" a otro en su "curarse de", que, al hacer por él lo que él debiera hacer, hace de él mismo un dependiente y dominado, y el "adelantarse" a otro, "no para quitarle su 'cura', sino para devolvérsela muy propiamente como tal", o que "afecta a la existencia del otro y no a un *qué* de que él se cura", dejándole justo en libertad para ser él mismo. Pues así como el "curarse de" los entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí" presuponía el mundo y la "mundanidad" o las "referencias" hasta un último "por mor" del mismo "ser ahí" que "es en el mun-

do", así también el "procurar por" "los otros" presupone en último término un "por mor" de "los otros" "con" los que "es" el mismo "ser ahí". "En la comprensión del ser del ser ahí hay ya, porque su ser es ser con, la comprensión de otros", "el conocerse radica en el 'ser con' prístinamente comprensivo." Naturalmente, esta "comprensión" es, como la "comprensión" en general, algo anterior a toda específica "comprensión", a todo conocimiento, a toda "endopatía" o "proyección sentimental", que en vez de dar la explicación del conocimiento de "los otros", como se ha pretendido, es un fenómeno fundado en aquella "comprensión". Así como el "curarse de" útiles entrañaba un "ver en torno", el "procurar por" los otros entraña un mirar por ellos, un "ver por" ellos, que va desde el modo positivo significado existencialmente por la cotidiana expresión "mirar por" alguien, hasta modos deficientes y negativos como el significado existencialmente por la cotidiana expresión "no tener miramientos" para nadie, y que es una generalización de la percepción visual que añadir a la del "ver en torno".

Mas el "ser ahí" no "es con" "los otros" "primaria y ordinariamente" como un "yo mismo" a diferencia de "los otros", sino como "uno" de éstos, como "uno mismo". *El "uno" es quien "es en el mundo"*, en el modo de la "cotidianidad", "primaria y ordinariamente", o el "ser con" es un "ser uno con otro".

Este "uno" es, pues, un *existenciario,* que tiene una serie de características tan existenciarias como él mismo.

El "ser uno con otro" tiende a la "distanciación" de "uno" respecto de los "otros", pero tal tendencia no hace sino mostrar hasta qué punto el "uno" está sometido al "imperio" de "los otros", o no es sino precisamente "uno" de ellos: "imperio", en definitiva, del "uno". "Gozamos... como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y juzga; nos retraemos, incluso, del 'montón' como *se* estila retirarse de él; encontramos que 'subleva' lo que *se* encuentra que subleva." (En alemán es una misma palabra, *man,* la que hay que traducir en español por "uno" o "se" según los contextos.)

El "ser uno con otro" tiende al "término medio", a la "*medianía*", a la "mediocridad", y a la "nivelación" o "*aplanación*".

"La distanciación, medianía y aplanación constituyen ... la *publicidad*", que "regula ... toda interpretación del mundo y del ser ahí y tiene

en todo razón", que "lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo conocido y a todos accesible".

"El uno está presente en todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de allí donde el ser ahí urge a tomar una decisión. Mas justo porque el uno afecta juzgarlo y decidirlo todo, despoja al ser ahí ... de la responsabilidad. El uno sabe arreglárselas, por decirlo así, de tal manera que 'uno' apela constantemente a él. Puede responder de todo con la mayor facilidad, porque no hay ninguno que necesite hacer frente a algo. El uno 'fué' siempre y sin embargo puede decirse que no ha sido 'ninguno'. En la cotidianidad del ser ahí son las más de las cosas obra de aquel del que tenemos que decir que no fué ninguno." El "uno" "*descarga*" así al "ser ahí" del peso *de su ser*, y "con este descargar del ser" *sale* el uno *al encuentro* "del ser ahí, en tanto hay en éste la tendencia a tomar y hacer las cosas ligeramente. Y por salir el uno, con el descargar del ser, constantemente al encuentro del ser ahí... logra y consolida su tenaz dominación."

Finalmente, "todos son el otro y ninguno él mismo. El *uno* ... es el *nadie,* al que todo ser ahí se ha entregado... ya en el ser uno con otro."

La distanciación, la medianía, la aplanación, la publicidad, el descargar del ser y el salir al encuentro constituyen la *sustancialidad* del "uno mismo", su básica y permanente "mismidad". Pero es claro que esta sustancialidad o "mismidad" no puede entenderse, ni como la sustancialidad en sentido riguroso, la de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", que es una *categoría*; ni como la "mismidad" "propia" de un auténtico "yo mismo" o simplemente "mismo", que es, justo, lo que no es el "uno"; sino que la sustancialidad de éste debe entenderse en el sentido de la "mismidad" "impropia" del mero "uno mismo" que es lo único que el "uno" es. La sustancialidad y "mismidad" del "uno" son más bien la "insustancialidad" y la "no-mismidad". En cambio, el "mismo" "propio" es "una modificación existencial del uno" cuya caracterización existenciaria será asunto de lugar ulterior.

IV. *El "ser* en" *el mundo*

Se sabe ya qué es el *mundo* en el que es el "ser ahí": el ente constituído por la mundanidad o las referencias de la significatividad, de las

cuales es último término la del "por mor" de un "ser ahí". Se sabe ya tambien *quién* es en el mundo en el modo de la cotidianidad impropia: el "uno". Se sabe ya incluso algo acerca de cómo "es *en*" el mundo el "ser ahí": "curándose de" útiles, "des-alejándolos" en una "dirección"; "procurando por" los otros, siendo "uno" de ellos. Pero el "ser *en*" el mundo el "ser ahí" no es esto sólo; sobre todo, no es esto *radicalmente*: hay, pues, que exponer aún qué es el "ser *en*" el mundo el "ser ahí" total y, sobre todo, radicalmente.

El "ser ahí" no "es *en*" el mundo en el sentido en que los objetos extensos unos "son *en*" otros: *dentro espacialmente* unos de otros en series que tienen por último término el "mundo". El "ser *en*" del "ser en el mundo" no puede tener el sentido de la *interioridad espacial*: ésta es un modo de ser de entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", y este ente tiene la espacialidad *sui generis* que se expuso. El "ser *en*" del "ser en el mundo" tiene radicalmente el sentido que radicalmente tienen el curarse de útiles y el procurar por los otros: el sentido del ocuparse y preocuparse humanamente en ellos, con ellos, de ellos, por ellos, el sentido del vivir para ellos, absorbido en ellos, por ellos; en especial, el sentido del "conformarse con" los útiles "*al*" manejarlos, "*al*" usarlos, "a", el de este "al", que no tiene el sentido de un *contacto en el espacio,* porque en "contacto", en sentido ligüísticamente "propio" y original, sólo puede estar, sólo puede *ser,* un ente cuya forma de ser haga posible que tenga "tacto", que *sienta* el "contacto", con un ente de la misma forma de ser, en cuyo caso el "contacto" puede ser mutuo, o con un ente de otra forma de ser, en cuyo caso el "contacto" no puede ser mutuo, mientras que un ente de esta última forma de ser sólo puede estar en contacto, en el sentido, ligüísticamente derivado y figurado, de la mera *yuxtaposición en el espacio,* con otro de la misma forma de ser; por tanto, el "a" tiene el sentido de los anteriores "en", "con", "de", "por", "para".

Entendido en tal sentido, el "ser *en*" del "ser en el mundo" del "ser ahí" es todo lo que expresa este "ahí". El "aquí" de un "ser ahí" no era el lugar del espacio en que está su cuerpo, sino el correlato de un "allí", de un "sitio", ambos correlatos definidos por el desalejamiento en una dirección en el sentido mismo de este desalejamiento, que tampoco era el de ninguna distancia en ninguna dimensión del espacio, sino el del alejamiento y acercamiento operados por el interés vital. El "ahí" del "ser ahí" tampoco mienta, pues, ningún lugar del espacio, sino que es un tér-

mino expresivo puramente de lo que hace posible los anteriores "aquí" y "allí" o la espacialidad del "ser ahí", a saber, el "descubrir" útiles y "abrirse" a sí mismo el "ser ahí", esto último en uno u otro de los "existenciarios" —en que entran aquella espacialidad y estos "descubrir" y "abrirse" mismos— integrantes de su "existenciaridad", o en ésta íntegra; bien entendido que tal "abrirse" no "abre" los "existenciarios" ni la "existenciaridad" *como tales* cuando es preontológico o *existencial,* sino sólo cuando es ontológico o *existenciario* él mismo. El "ser ahí" *es* su "ahí", *es* este su "abrirse" mismo; o éste es un ingrediente radical de la "existencia" del "ser ahí". Entendido en tal sentido el "ahí" del "ser ahí", expresa, y el "ser *en*" del "ser en el mundo" es, todo lo siguiente.

Es un "ver", en el sentido de una generalización de la percepción visual que abarca el "ver en torno" del curarse de útiles y el "ver por" del procurar por los otros y que tiene su perfección en el "ver a través" de los fenómenos existenciarios. El generalizar *la percepción visual,* precisamente, resulta impuesta por la primacía que la tradición, no sólo la filosófica sino ya la vulgar desde Grecia, ha concedido a esta percepción en el orden del conocimiento.

El "abrir" es la "verdad" según el contenido primario de este concepto. Por "verdad" se traduce el griego *alétheia,* término compuesto del prefijo privativo *a* y de una derivación del verbo *lanthanein,* que significa "velar" en el sentido de encubrir, por lo que *alétheia* equivale etimológicamente a "des-velar" en el sentido de descubrir. En este "des-velar" *es,* pues, el "ser ahí" "abierto" a sus fenómenos existenciarios o éstos *son* "abiertos" para él, y este "abrir" es la "verdad" que el "ser ahí" *es* primitivamente y de la que son derivadas las demás acepciones de la "verdad", como la de los juicios o proposiciones.

El "ser en" es radicalmente dos existenciarios que se implican con reciprocidad: el "encontrarse" y el "comprender". Como de este último ya al principio de esta exposición se precisó el sentido, anterior a todo lo intelectual y a todo conocimiento, se puede decir ya aquí que tampoco el "descubrir" útiles y el "abrirse" a sí mismo el "ser ahí" tienen en la raíz ningún sentido intelectual ni de conocimiento, sino el del "encontrarse" y del "comprender" que se pasa a explicar.

Los seres humanos estamos experimentando algún sentimiento o sintiendo continuamente, por esencia: hasta la ecuanimidad, hasta la falta de todo sentimiento — más determinado o más destacado, son estados de

sentimiento. Pues bien, mucho más profundamente que todo conocimiento; en realidad, sólo él radicalmente, el sentimiento nos hace — sentir el hecho de que existimos, que somos, que somos ahí, que estamos, que somos *ya* arrojados en el existir, en el ser, en el ser en el mundo, en el ser ahí, en el ahí — en nuestro *ser* "descubriendo" útiles y "abriéndonos" a nosotros mismos; sin hacernos sentir igualmente ni de dónde hemos venido, ni adónde vamos a ser arrojados de tal forma. La ciencia y la fe nos dicen lo uno y lo otro, respectivamente, pero no nos lo hacen sentir como el sentimiento nos hace sentir que somos, ya arrojados: lo que nos dicen la ciencia y la fe, ellas mismas en cuanto nos dicen tal, tienen por condición de su posibilidad este sentir que somos ya arrojados, que es lo que da sentido a lo que nos dicen. Y porque el sentimiento no nos hace sentir ni el de dónde ni el adónde igualmente que el que somos ya arrojados en el ser, sentimos éste como un enigma y una carga, ante la que "primaria y ordinariamente" huímos; pero esta huída ante el ser no es sino el modo de sentir este mismo "primaria y ordinariamente": hasta el sediciente dejar de sentir la carga del ser en un sentimiento "elevado" es en realidad un modo de sentirla . . . La huída óntica o *existencial* es ontológica o *existenciariamente* un "abrirse" aquello ante lo que se huye.

Al sentimiento en tal función puede llamársele muy bien el "encontrarse". Este término tiene el doble sentido del encontrarse en el espacio y el encontrarse bien o mal. Las expresiones "encontrarse" y "sentirse", por ejemplo, alegre o triste, son equivalentes. "Encontrarse" es, pues, un término que puede expresar muy bien conjuntamente los dos matices semánticos del sentirse ya arrojado en el ser, del sentir el hecho de que se es: el matiz del "sentir" o "sentirse" y el matiz del "ya arrojado en el ser", del "hecho de que se es". El sentimiento "abre" "cómo le va a uno", y a uno le va, radicalmente, como a quien en su ser "le va" éste. El "encontrarse" es el término expresivo de este radical "irle" a uno.

Este hecho, *el hecho de que* somos ya arrojados en el ser, es un hecho existenciario tan radicalmente diverso de todo hecho en el sentido de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", que reclama términos que expresen tal diversidad por respecto a cualquier otro "hecho" y su "efectividad": "factum" y "facticidad". Por lo mismo, este "factum" de que somos ya arrojados en el ser, reclama otro término privativo para este segundo matiz de su significado: el término "abyección" es el más adecuado,

a condición de reemplazar su acepción corriente, moral y des-estimativa, por su estricta acepción etimológica.

En fin, este "factum" de la "abyección", de *que* somos ya arrojados en el ser, es lo que expresa singularmente el "ahí" del "ser ahí": el "ahí" es el "que" del "factum" o de su "facticidad" (esta identidad la "abre" mejor que el español el alemán, donde "ahí" se dice *da* y donde ese "que" se dice *dass*), "que" que es el del "abrirse" mismo: "el... ser ahí es su ahí en el modo del encontrarse... en su abyección".

En especial, el "encontrarse" no "abre" "vivencias". Desde luego no es ninguna conciencia *refleja* de éstas, sino algo tan poco reflejo, que "sobrecoge" justo cuando se está más fuera de sí, más entregado a otras cosas, irreflexivamente. "No viene ni de 'fuera' ni de 'dentro', sino que asciende, como modo de ser en el mundo, de este mismo." Pero tampoco es *conciencia* directa *de vivencias* exclusivamente, ni siquiera primariamente, sino que, como modo del "ser en el mundo", "abre" "con igual pristinidad" la "existencia", el "co-ser ahí" que es cada uno de los otros y el mundo. Mas respecto a éste en particular, es porque somos capaces en general de sentir y en especial de sentir nuestro "ser en el mundo", es porque éste es "encontrarse", por lo que nuestro ser en relación a los entes intramundanos es un poder ser "afectados" por lo "inservible", lo "reacio", lo "amenazador" de estos entes: a un ente capaz tan sólo de conocer, de intuir, jamás podría otro alguno "afectarle", por ejemplo, como "amenazador" y "temible"; el "encontrarse" es la condición de que se den entes intramundanos como pudiendo "afectarnos". En general, el "encontrarse" no es de índole de conocimiento, ni siquiera intuitiva. Como lo amenazador y temible en cuanto tal no podría afectar a un ente puramente intuyente, cognoscente, o no podría ser "descubierto" por éste, tampoco el hecho de que somos ya arrojados en el ser, el "factum" de la "abyección", podría "abrirsenos" o podríamos "abrírnoslo", si fuésemos entes puramente intuyentes o cognoscentes, sino que lo sentimos *volviéndonos* a él y *desviándonos* de él, y de este último modo "primaria y ordinariamente". El "encontrarse" es de índole afectiva y activa.

Las tres características ontológicas, existenciarias, del "encontrarse" son, en suma: 1ª) "abrirse" el "ser ahí" en su "abyección", y "primaria y ordinariamente" en el modo del desvío; 2ª) "abrirse" "con igual pristinidad" la "existencia", el "co-ser ahí" y el mundo; 3ª) "abrirse" el

mundo de tal modo que se "descubren" entes intramundanos como entes que pueden "afectar" al "ser ahí".

Este es un ente cuyo ser consiste, radicalmente, en "irle" éste. Este consiste, a su vez, en el "ser en el mundo". Lo que al "ser ahí" "le va" es, por tanto, su "ser en el mundo". Pues bien, este "irle" al "ser ahí" su "ser en el mundo" es el "comprender" en su estrato más radical asimismo. Por eso en este estrato coincide el "comprender" con la significatividad, cuyo último término es el "por mor" del "ser ahí" y cuya totalidad es la mundanidad constituyente del mundo, y, como ella, "abre" "con igual pristinidad" el "ser en el mundo" entero.

Ontica o existencialmente se dice a veces "no comprende" de quien no acierta a *obrar* como debe y se espera, de quien no *sabe obrar* así, de quien no *puede obrar* así. Ontológica o existenciariamente cabe decir que el "ser ahí" acierta a obrar como debe para "existir", *sabe* "existir", *puede* "existir". Este radical "poder ser" es lo que, con la misma radicalidad, *es* el "comprender". Y *siendo* el "ser ahí" el "comprender" así entendido, *es* el "ser ahí", más radicalmente que nada, este su "poder ser", *ser como posible,* "ser posible", "posibilidad", que se despliega en las diversas "posibilidades" de la vida, de cada hombre, por decirlo así: el "ser ahí" *es,* más radicalmente que nada, esta su "posibilidad", y a cada instante lo que en éste puede ser, la "posibilidad" o "posibilidades" correspondientes, sean de "curarse de", sean de "procurar por"; en todo caso, de "existir" "por mor" de sí. Y siendo el "ser ahí" estas su "posibilidad" y sus "posibilidades", a cada instante *sabe* "ahí" donde está, donde es, hasta dónde ha llegado y hacia dónde seguir, y puede perderse y recobrarse. Y por lo mismo "descubre" los entes intramundanos como utiliza*bles* o inutiliza*bles,* inservi*bles* o servi*bles,* aprovecha*bles* o inaprovecha*bles,* sobre el fondo del todo de conformidad como todo de una "posibilidad" de lo a la mano, e incluso el conjunto de los entes naturales, la naturaleza en esta vulgar acepción colectiva, sobre el fondo de sus "condiciones de posibilidad", la "naturaleza" en el sentido kantiano del concepto tradicional de la "naturaleza de las cosas". Nada puede ofrecer faceta alguna de *posibilidad* sino a un ente que consista radicalmente en *ser* él mismo *posible*: un martillo no puede ser inservi*ble* sino para un ente que *puede* servirse de él por *ser* él mismo este *poder* servise de él.

El "ser ahí" es el ente cuyo ser, por una parte, es irle este su ser mismo y que, por otra parte, puede decir de sí "soy *yo*" y de su ser "*mi* ser",

de forma que el ser que le va es aquel del que puede decir "mío". El "ser ahí" *es* esta relación, del irle el ser del que puede decir "mío", con este su *ser* mismo. *Siendo* esta relación con su ser, *es* el "comprender" la "posibilidad" que *es*. Esta "posibilidad" es, radicalmente, su mismo ser — como posibilidad de ser él *mismo* o *no* él *mismo*. Esta posibilidad es la condición de posibilidad de los modos de ser de la "propiedad" y la "impropiedad", en el doble sentido de *dueño* de su *peculiaridad* o no dueño de su peculiaridad o dueño de su no peculiaridad, en uno de los cuales o en la indiferencia modal de los cuales es siempre, y que son radicalmente cardinales entre todos los modos de ser en alguno de los cuales es siempre. Por ser tal posibilidad, puede elegirse a sí mismo y ganarse o no ganarse, o perderse a sí mismo después de haberse ganado, y también recobrarse después de haberse perdido; pero esto lo puede sólo en cuanto elige *activamente, ejecutivamente,* en cuanto hace lo que le gana para sí u omite lo que le ganaría, en suma, *siendo,* "existiendo" — porque tal relación con su ser, tal posibilidad, es la "existencia" que es su esencia.

Mas ser lo que podemos ser implica una relación, un movimiento hacia delante. Ser nuestras posibilidades, ser posibilidad, es *ser* arrojándonos hacia delante, es *ser* "proyectándonos". Por eso el "comprender", que es el ser lo que podemos ser, el ser posibilidad, es "proyección". Esta es el movimiento, la relación misma esencial a nuestras posibilidades, a la posibilidad que somos más radicalmente que nada, no un hacernos un "plan de vida", una representación "teórica" de nuestras posibilidades. Aun antes de hacernos todo plan o representación semejante, somos lo que podemos ser, somos proyectándonos. En cualquier instante de nuestra vida que nos tomemos, somos *ya* nuestras posibilidades, somos *ya* posibilidad "proyectada". Somos así incluso cuando más parece que vivimos, no lo que podemos ser, sino lo que hemos sido al parecer definitivamente, por ejemplo, al recordar: recordar no *podemos* sino *yendo* recordando, arrojando hacia delante, "proyectando" nuestro recordar.

Somos, pues, siempre *ya* en una u otra posibilidad, siempre *ya* proyectados en modo "impropio", "comprendiéndonos" por el mundo, o en modo "propio", según se expondrá aún; sin que al ser en una posibilidad, al proyectarnos en un modo, dejemos de ser la otra posibilidad, dejemos de proyectarnos en el otro modo: todo "comprender" el mundo es "comprender" la existencia y viceversa.

En especial, el "comprender" "comprende" los útiles "como" tales: al coger y manejar un martillo, lo cogemos y manejamos "como" martillo, sin necesidad de que nos lo *digamos,* ni siquiera lo *pensemos* así, sino que es la acción misma la que lo *hace* así; justo cuando no sabemos "como" qué coger y manejar un útil y permanecemos ante él contemplándolo, no lo "comprendemos". Este "comprender" "como" es una "interpretación", anterior a toda interpretación intelectual y verbal, en especial a toda interpretación científica y más en especial aún filológica e histórica, de textos, y el fundamento de todas estas, de todas las demás interpretaciones: anterior a toda interpretación de un texto y fundamento de ella es el "comprenderlo" "como" texto, "como" el útil que es. Esta "interpretación" anterior a todas las demás y fundamento de todas ellas presupone tres cosas: coger y manejar un martillo "como" martillo *pre-supone* un cierto *tener* el martillo, un cierto *verlo* en relación al martillar con él dentro de o sobre el fondo de un todo de útiles, disponer de ciertos *conceptos* con que conceptuarlo; o lo que es lo mismo, la "interpretación" anterior a todas las demás y fundamento de todas ellas implica cierto *previo tener,* cierto *previo ver,* ciertos *previos conceptos,* o un "pre-tener", un "pre-ver", unos "pre-conceptos" — simple manifestación de la "pro-yección" que es el "comprender" mismo en general. Estos "pretener", "prever" y "preconceptos" integran aquello en que se "proyecta" y con que se "comprende", es decir, integran el "sentido", en la acepción más propia que quepa dar a este vocablo: "comprendemos" el martillo *en cuanto* a) "preteniéndolo", b) "previéndolo" en relación al martillar con él algo en la habitación y c) "preconceptuándolo" correspondientemente, o dándole "sentido" de a) "algo" b) "con que martillar algo en la habitación" —y las comillas de estos a) y b) representan c)—, nos "proyectamos" en el cogerlo y usarlo "como" martillo. Mas, puesto que el "pretener", el "prever" y los "preconceptos" por una parte son existenciarios y por otra integran el "sentido", sólo el "ser ahí" puede primitivamente tener sentido o carecer de él, ser algo con sentido o sin sentido, y por lo mismo es la condición de posibilidad de cualquier otro, forzosamente derivado, sentido o *non sens,* como éste lo es a su vez de todo contrasentido: sólo en función del sentido que tenga o no tenga la vida humana tienen o no tienen sentido todas las demás cosas posibles, todas "cosas de la vida" en cuanto todas en alguna relación con ésta, y entrañan algunas un contrasentido — para la vida o contra el sentido de ella.

El "pro" de la "proyección" del "comprender", el triple "pre" de la "interpretación" o el "sentido" y el "como" de lo "interpretado" integran una estructura unitaria: el "comprender" es articulado, tiene la articulación de la "interpretación" con su "sentido". Pero tiene aún otra articulación.

La clásica definición del hombre, "animal racional", es una traducción interpretativa de la definición griega, "*zõon logon echon*", "un animal que posee la palabra", definición que define, pues, al hombre por el lenguaje o el habla. Pero hay que distinguir entre estas dos últimas cosas. El habla es la condición de posibilidad del lenguaje, que es una forma de ser del habla. Esta es, por tanto, en un estrato del ser del "ser ahí" anterior al estrato en que es el lenguaje. El estrato en que es el habla y lo que esta misma es lo "abre" mejor que nada el silencio. Sólo puede hablar quien puede callar y viceversa. El mudo, que no puede hablar, tampoco puede callar. El hombre de natural poco hablador, cuando no habla, tampoco calla. Esta correlación entre el habla y el silencio "abre", pues, el ser la primera en el mismo estrato que el segundo; ahora bien, el silencio es obviamente anterior al proferir voces articuladas y significativas, al lenguaje. Mas ¿cuál es el estrato en que son el habla y el silencio? ¿qué es el habla, si es algo anterior al lenguaje? ¿qué hay anterior a las voces articuladas y significativas? La significatividad, cuyas referencias articulan el "sentido" del "comprender": el conformarse "con" el martillo "al" martillar articula el "pretener" el martillo, el "preverlo" en relación al martillar y el "preconceptuarlo" así. Esta articulación, en un todo de significación divisible en significaciones parciales dotadas de "sentido", esta articulación significativa del "comprender" es el habla. Mas la significatividad constituía la mundanidad, la articulación significativa del "comprender" es un modo del "ser en el mundo": el habla no puede menos de tener una forma de ser "mundana", el lenguaje, las voces articuladas y significativas, útiles a la mano, que les nacen, por decirlo así, a aquellas significaciones, bien lejos de que a voces previamente articuladas se les den posteriormente significaciones.

En el habla hay: algo *de lo que se habla, lo que se habla* de ello, "lo hablado", la comunicación o participación o *coparticipación* de "lo hablado" por el "ser ahí" que habla a los otros que son un "co-ser ahí", y el *expresarse* el "ser ahí" que habla mediante el tono, la modulación, el *tempo* del lenguaje. El hablar de algo supone un previo, un básico ser en

relación con ello "descubriéndolo" o "abriéndolo" "encontrándose"-"comprendiendo". La coparticipación se funda en que el "ser en el mundo" del "ser ahí" es, "con igual pristinidad" que lo más prístino que sea, "ser con" los que son un "co-ser ahí", "ser con" éstos en modos del común curarse de algo como el concedérselo o rehusárselo, el exigírselo, el advertírselo... La coparticipación es, pues, la dinámica estructura misma del "ser con" "encontrándose"-"comprendiendo", es coparticipación del "descubrir" o el "abrir" aquello de lo que se habla; no "un trasporte de vivencias... del interior de un sujeto al interior de otro". Por último, el "ser ahí" no se *ex-presa* porque sea un interior que se exterioriza, sino porque, en cuanto "ser en el mundo", es ya "fuera", "ahí" — el ahí" era el "abrirse" mismo del "ser ahí", el "abrirse" su "existencia", su mundo y su "ser con" los otros, en el "encontrarse" y el "comprender": este "ahí", el "encontrarse"-"comprendiendo" que abarca todo lo que se "abre" en el "ser *en*", es, pues, lo expresado.

El ser el habla la articulación significativa del "comprender" lo "abre" corroborativamente el oír. Ontica o existencialmente se dice "entender" o "comprender", o no, por "oír", o no. "Primariamente" se oye "el carro que chirría, la motocicleta... la columna que marcha, el viento Norte, el pico carpintero, el fuego que chisporrotea", ruidos y sonidos significativos, no conjuntos de simples ruidos y sonidos o puras sensaciones sonoras — que no las oímos ni siquiera cuando oímos *palabras* que no "entendemos" o "comprendemos", por ser de lengua desconocida o por cualquier otra circunstancia; ni siquiera cuando nos fijamos en la manera de "hablar", es decir, en la adecuación o inadecuación de la manera a "lo hablado", lo que sólo podemos hacer sobre la base de un "comprender" esto. Así como la voz articulada y significativa, el lenguaje, tiene por condición de posibilidad el habla, así también la percepción auditiva tiene por condición de posibilidad un "oír" que es constitutivo del habla y que por ende es en el mismo estrato que ésta y el silencio: un estar, un ser atento y sumiso a los otros, en los modos positivos o deficientes del seguirles, acompañarles, resistirles, obstinarse en su contra, desviarse de ellos... que no es sino el estar, el ser en franquía el "ser ahí" para los otros en cuanto "es con" ellos, el "escuchar" en el sentido más radical del término. El oír sin atender es una privación de este escuchar. En cambio, el que no puede oír, puede muy bien escuchar en este sentido, porque quien ya comprende, pero sólo él, puede atender, pues el compren-

der no es fruto del andar oyendo, como tampoco lo es del mucho hablar, sino harto más del silencio, que condiciona el poder oír y el "ser uno con otro" en forma que cabe "ver a través" de él y que "abre" así el radical poder de articular que también él posee. Finalmente, hay un ser en semejante franquía el "ser ahí" para su más peculiar posibilidad, una radical franquía "propia" en que *es* atento y sumiso a sí mismo...

Así entendido, como "proyección" de la "posibilidad", en la articulación del "habla" y de la "interpretación", la cual es posterior al "habla", es el "comprender" anterior a cualquier otro comprender y fundamento de él.

Tal es todo lo más radical que expresa el "ahí" del "ser ahí", lo más radical que es el "ser *en*" de su "ser en el mundo": ser "ahí", "ser *en*" el mundo, no es estar dentro en sentido espacial; es "encontrarse" "comprendiendo" o "comprender" "encontrándose", en la articulación significativa del "sentido" que es el "habla", y el silencio y el oír y escuchar, de que nacen la "interpretación" y el lenguaje.

Mas este "ser en" el mundo es "primaria y ordinariamente" en el modo de ser del "uno", es primaria y ordinariamente" "abyección" en la "publicidad" del "uno", "comprender" las "posibilidades" del "uno", y en algunas de éstas especialmente se hace patente una forma de ser radical del "ser ahí".

El habla es coparticipación del ser en la relación radical del comprender-encontrándose con aquello de lo que se habla, pero se torna un ser en relación con "lo hablado" independientemente de la relación anterior, tornándose un trasmitir y repetir lo que "uno" oye decir. "Lo hablado" se torna así "habladurías" que representan un flotar sin arraigo en aquella primera relación, un quedar cortado de la relación radical del comprender-encontrándose con el mundo, el "co-ser ahí" y el "ser en" mismo; que no obstante es también una relación con el "mundo", con los otros y consigo, pero una relación que simula comprenderlo todo y decide hasta de la forma de ser afectado por los entes intramundanos y del mismo encontrarse, que aplaza todo plantear y resolver de nuevo las cuestiones hasta acabar con lo uno y lo otro, que guarda del peligro de fracasar en comprender auténticamente y bajo cuyo amparo el "ser ahí" se oculta en último término la "inhospitalidad" de su desarraigado flotar, en suma, que "encubre" los entes intramundanos y "cierra" el "ser en el mundo", desligando del deber de comprender auténticamente — que, sin embargo, no

es posible sino en medio de las "habladurías", partiendo de ellas contra ellas.

El "ser ahí" cesa de curarse de útiles y el "ver en torno" queda libre en el reposo, pero entonces el "ser ahí" se cura de eximirse de sí como "ser en el mundo", curándose tan sólo de "ver en torno" cada vez más lejos o de ver por ver, des-alejando el "mundo" en su "aspecto". Tal es la génesis de esa tendencia de la cotidianidad a hacer o dejar que el mundo se dé meramente en la percepción, a percibir por percibir, que es una "avidez de novedades" caracterizada por el "no permanecer" en lo más cercano, el mundo circundante de que se cura, por la "disipación" en posibilidades siempre nuevas y por la consiguiente "falta de paradero" con que el "ser en" es en todas partes y en ninguna o queda también desarraigado.

Las "habladurías" y la "avidez de novedades" se acarrean mutuamente: las "habladurías" empujan a la "avidez de novedades" de una parte a otra, hasta que es en todas partes y en ninguna, porque la "avidez de novedades" señala a las "habladurías" algo de lo que deben decir, lo que "uno" debe haber visto — en una circulación sin fin; y en este mutuo acarrearse en circulación sin fin, acarrean una tercera posibilidad del "uno".

Las "habladurías", que simulan comprenderlo todo, y la "avidez de novedades", que todo lo ve al parecer, dan al "ser ahí" una seudo-garantía de que vive con autenticidad y seguridad la plenitud de las posibilidades de la vida, de que vive una vida de verdadera vitalidad, con lo que todo tiene aspecto de auténticamente comprendido, pero en el fondo no lo es, o no tiene aspecto de tal, pero lo es en el fondo, y en definitiva no es posible decidir qué es lo visto y comprendido auténticamente y lo que no. Esta "ambigüedad" se extiende al mundo, al "ser uno con otro" y al ser del "ser ahí" en relación consigo, y acaba hasta con la efectiva realización de todas las posibilidades, llevando el desarraigo a su colmo. No sólo todos saben y dicen qué es lo que está presente o se hace al presente, sino que todos saben decir también qué es lo que todavía no está presente, pero tendría "propiamente" que hacerse. Todos han barruntado de antemano lo que los demás barruntan y le pisan ya el rastro a lo que los demás se lo pisan ya también. Este pisar el rastro es el modo más capcioso de deparar posibilidades para sofocarlas inmediatamente. El interés por las posibilidades sólo subsiste mientras se trata de barruntar por barruntar. En cuanto se empieza a llevar a cabo lo barruntado, el "ser con" que ya le pisaba

el rastro se rehusa a seguir en pos. Y supuesto que lo que "uno" barruntaba se realice un día, la "ambigüedad" se cuidará de que se extinga en el acto el interés por lo realizado, como requieren la "avidez de novedades" y las "habladurías". Estas acudirán incluso con un "también uno hubiera podido hacerlo, puesto que de antemano lo barruntaba". El tiempo del "ser ahí" que lleva las cosas a cabo es para la "publicidad" mucho más lento que el de las "habladurías", que viven aprisa y siempre han llegado ya hace mucho a lo novísimo, mientras que lo antes barruntado, pero de una buena vez llevado a cabo, llega siempre demasiado tarde respecto de lo novísimo, resulta siempre viejo para la "publicidad", por lo que sus posibilidades positivas sólo tienen perspectivas de éxito cuando ha desaparecido el interés "público". La "ambigüedad" hace pasar el hablar y hablar por adelantado y el barruntar ávido de novedades por la verdadera gestación de las cosas, y estigmatiza al obrar y llevar a cabo de retrasado y sin importancia. La "ambigüedad" facilita a la "avidez de novedades" lo que anda buscando y da a las "habladurías" la apariencia de decidirlo todo, y, así, la más inventiva "avidez de novedades" y las más retumbantes "habladurías" alimentan un "tráfago" en el que cotidianamente se gesta todo, pero en el fondo nada. En particular, el otro es "ahí" ante todo tal como "uno" ha oído de él. Y todos están al acecho de lo que hará y dirá. El "ser uno con otro" no es un indiferente "ser uno junto a otro", sino un tenso y ambiguo "acechar uno a otro", un solapado y hostil "escuchar los pasos uno de otro": bajo la máscara del "uno para otro" hace su juego un "uno contra otro".

"Habladurías", "avidez de novedades" y "ambigüedad" integran una unidad que hace o deja comprender la forma de ser radical de la cotidianidad.

El "ser ahí" es "primaria y ordinariamente" curándose del "mundo", absorbido en éste o por éste, "para" él, y, a la vez, perdido en la publicidad del "uno", absorbido en o por el "ser uno con otro" dirigido por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, lo que equivale a una "caída" *de* sí, como "ser en el mundo" que puede ser él "mismo" "propiamente", *en* el mundo inherente a su ser y el no ser él "mismo" "propiamente". Este "no ser" dista tanto de significar que el "ser ahí" se quede

sin su ser, deje de "ser en el mundo", que, antes bien, es un señalado modo de "ser en el mundo" el "ser ahí", una posibilidad *positiva* de este ente, una forma de ser de él, incluso la "primaria y ordinaria".

La "caída" es un "movimiento" cuya forma caracteriza todo lo siguiente.

El "ser ahí" se depara a sí mismo la posibilidad de perderse en el "uno": el "ser en el mundo" es de suyo una constante "tentación" a la "caída".

Lo seguro de sí que es el "uno" esparce una creciente convicción de que no es menester comprender-encontrándose "propiamente", de que todo sucede en el mejor de los mundos, de que todos tienen abiertas todas las puertas: el "tentador" "ser en el mundo" da al "ser ahí" una decidida "tranquilidad".

Mas la "tentadora" "tranquilidad" no hace sino dar vuelos a la "caída". En vez de apartar hacia la quietud, arrastra hasta el más desenfrenado "tráfago". En particular, engendra la opinión de que la comprensión de las culturas más extrañas a la peculiar y su síntesis con ésta ilustra real y verdaderamente al "ser ahí" acerca de sí, aunque la verdad es que ni se precisa qué es lo que habría realmente que comprender, ni siquiera se hace de ello cuestión. Singularmente, no se comprende que el comprender mismo es una posibilidad que por fuerza ha de realizarse tan sólo en el "ser ahí" más peculiar. Tal compararse con todo, comprendiéndolo todo, empuja, en suma, al "ser ahí" a un "extrañamiento" en que se le oculta su "poder ser" más peculiar.

Pero este "extrañamiento" no arrebata el "ser ahí" a sí mismo. Todo lo contrario: lo engolfa en un exasperado "autoanálisis" que prueba todas las posibilidades de explicación y da por fruto un inacabable conjunto de caracterologías y tipologías. El "extrañamiento", que le "cierra" al "ser ahí" su posibilidad más "propia", no lo entrega, sin embargo, a un ente que no sea él, sino que lo mete en una posible forma de ser *de él,* la de la "impropiedad". El "tentador" y "tranquilizador" "extrañamiento" acaba en un "enredarse" el "ser ahí" en sí mismo.

Todo este "movimiento" *es* un "derrumbamiento" del "ser ahí", de sí en sí, en la desarraigada nihilidad de la cotidianidad "impropia", pero

un "derrumbamiento" oculto para sí mismo por la "ambigüedad" "pública" que lo hace pasar por "vida ascendente" y "plenitud de vida".

En fin, el constante despegar al comprender del proyectar posibilidades propias, para apegarle a la falsa opinión de poseerlo o alcanzarlo todo que es peculiar del "uno" y lo que le despega de aquel comprender, da al "movimiento" de la "caída" el carácter final de un "torbellino".

José Gaos

(*Continuará.*)

NOETICA DEL CONTINGENTE Y METAFISICA EXISTENCIAL *

1

La influencia de Immanuel Kant no se ha extinguido todavía, y podemos afirmar que su crítica al valor ontológico de la inteligencia es un presupuesto implícito en las corrientes filosóficas de nuestros días. "Morada y cárcel" del pensamiento moderno, lo sigue siendo, por lo menos en la problemática inicial, del pensamiento contemporáneo. La misma polémica constante en contra de Kant, los mismos continuos anhelos de superar a Kant, que caracterizan la aportación de los pensadores actuales, están indicando manifiestamente que no hemos podido liberarnos del kantismo y que no lograremos trascender la cárcel idealista, hasta que nos resolvamos a fijar como punto de partida de la reflexión filosófica el dato primordial de la inteligencia, la prioridad noética del ser inteligible.

2

Sabido es que Kant representa la llamada "revolución copernicana" de la filosofía; la cuestión relativa al *ser* se desplaza por la pregunta relativa al *conocer*. Dentro de la postura de la "revolución copernicana" no tiene sentido formular la cuestión del ser sin que previamente se investigue la posibilidad noética del sujeto *filosofador*, del sujeto que hace la filosofía. No hay otro ser, no hay *ser*, fuera del ser determinado en una

* Comunicación enviada al Congreso Internacional de Filosofía reunido en Barcelona en octubre de 1948, en respuesta a la invitación muy especial que se hizo al autor.

síntesis universal y necesaria, del ser científicamente determinado en una síntesis *a priori*. Fuera de la determinación científica no es válido afirmar que algo es, que algo existe, porque lo que *está siendo y existiendo*, está siendo y está existiendo, con rigor de verdad, en la inmanencia del conocimiento. El *Bathos* de la experiencia es un mero motivo del conocimiento, pero no es su fundamento. Todo el problema de la filosofía especulativa queda limitado a investigar cómo es posible el conocimiento válido, el único conocimiento que nos interesa filosóficamente hablando, lo que equivale a decir: en función de qué leyes, de qué principios, es posible la síntesis a priori, ya que dentro de esta síntesis, y por esta síntesis, es el *ser* y son los *seres*. La filosofía rigurosa es *dialéctica*; sólo en función de la *ley*, del principio regulativo, nos es posible establecer la fundamentalidad, la esfera objetiva de universalidad exigible propia de una auténtica concepción filosófica del universo y de la vida. Es sabido que este es el objeto de la *Crítica de la Razón Pura* y de las exégesis que de ella han elaborado los pensadores de las direcciones neokantianas.

3

La *crítica* kantiana pretende destruir por completo el valor ontológico de la inteligencia y a la vez convertir la metafísica tradicional en una pseudociencia comparable a la astrología y a la alquimia, en una imposible *ciencia de lo en sí*, de lo que por suponerse dado fuera de la determinación del conocimiento resulta incognoscible. Pretender una metafísica como un saber iluso de lo determinado en sí, pero indeterminado para el conocimiento, es pretender una NADALOGIA.

Pero la inteligencia humana no podía conformarse con este logicismo puro, con esta dialéctica jurídica (*quid iuris*) en donde no cabía la inquietud por los problemas humanos, que no son precisamente problemas de posibilidad formal, sino de sentido trascendente: la inquietud, el amor, el dolor, la muerte. Hizo entonces su aparición el irracionalismo filosófico, las filosofías de la vida y particularmente las llamadas corrientes existenciales; mas estas direcciones, en formas diversas, pero de modo idéntico, dieron por aceptada la crítica de Kant a la capacidad ontológica de la inteligencia, declarando que ella era impotente para penetrar en el dominio de lo trascendente y extramental. Encuéntrase en todas las corrientes

irracionales una actitud paradójica: existe, para ellas, por una parte, la rebelión contra Kant, contra la dialéctica que engloba el problema metafísico; consideran que es posible una metafísica como un saber vivido de lo concreto existente, del ser genuino de la realidad; pero coinciden con Kant al afirmar que el saber metafísico no es posible en la trayectoria de la intuición del inteligible o captación de lo real extramental, en la perspectiva de la objetividad esencial del pensamiento en tanto presentación intencional de lo real en la inteligencia. Para fundamentar una ontología como un saber originario de lo real incomunicable o irreductible, se requiere necesariamente, de acuerdo con el antiintelectualismo, el cambio radical del instrumental noético, por lo que hace entonces su aparición la nueva gnoseología de la intuición *vital*: la *angustia,* el *temblor,* la *presencia,* el *recogimiento,* el *ahogo,* el *naufragio,* etc. Dentro de esta actitud paradójica vive la filosofía contemporánea, como una reacción en contra de la dialéctica de la necesitación objetiva, como una vindicación asidua de lo irracional, como un constante plegamiento al análisis situacional del sujeto filosofador, en una pretensión de trascendencia no lograda de hecho, ni menos justificada.

4

Kierkegaard representa la reiteración de la crítica de Kant a la posibilidad del conocimiento de la realidad extramental por la vía que es propia de la inteligencia: el pensamiento no puede tener por objeto la *cosa real,* porque en el preciso momento que esta *cosa real* penetrara en los dominios del conocimiento intelectual se transformaría de *cosa real* en *cosa pensada* o pensamiento. El pensamiento es inmanente siempre y jamás puede trascender de sí mismo. Búscase, entonces, el camino irracional que es siempre camino personal de excepción, situación personal, psique en conflicto convertida en criterio fundamental de lo real objetivo. A su vez, Gabriel Marcel traslada la problemática kantiana del *a priori* formal al orden concreto de la situación existencial: la *encarnación* es el dato central de la metafísica, una especie de *a priori* existencial y físico; espíritu infundido en un cuerpo y en comunión con el universo; situación de un ser ligado a un cuerpo. Sólo de este presupuesto fundamental es posible partir para construir la filosofía concreta, la única filosofía que se libra del

encapsulamiento dialéctico y del trascender intelectualista que es ilusorio. Existir no es solamente ser, sino ser en situación, y no puede prescindirse de esta situación para abarcar el sentido del existente, único tema de una posible metafísica. Por su parte Jean Paul Sartre, en una pretendida inversión ontológica de las perspectivas kantianas, nos conduce a un redoblamiento de la subjetividad. Precisamente porque el *cogito* prerreflexivo, o acto de *existir las cosas,* precede al *cogito* reflexivo de la conciencia cognoscente, la meditación de la existencia, en Sartre, no nos lleva a una trascendencia auténtica, sino más bien a explicitar la estructura fundamental del sujeto que hace que haya un mundo. Sosteniendo postura inicial análoga, pero con mayor rigor filosófico y precisión terminológica, se nos presentan los existencialistas alemanes. Dada mi situación (*dasein*), dice Jaspers, no es posible escapar, ni en la pregunta, ni en la respuesta, a las condiciones dadas del sujeto que se formula la pregunta y propone la respuesta. Del mismo modo, Heidegger, con su *analítica de la existencia humana,* previamente a la resolución del problema del ser de la existencia total, porque en Heidegger sí se encuentra, por lo menos en intención, una ontología, procede al análisis del *dasein,* del ser que se formula la pregunta metafísica. No sería posible una ontología sin un conocimiento previo del existente y de sus posibilidades noéticas.

5

En las direcciones irracionalistas de tipo existencial, podemos, desde luego, encontrar varias afirmaciones comunes implícitas como punto de partida:

a) Kant tiene razón cuando afirma que una metafísica como teoría o saber especulativo del ser trascendente es imposible, porque la inteligencia no puede conocer nada fuera de la inmanencia del pensamiento. Para la inteligencia nada es dado, todo es por ella determinado o constituído.

b) El kantismo fracasa como sistema de explicación del universo y de la existencia, porque la realidad es reducida a una mera estructura dialéctica, a una arbitraria indentificación del *ser* con el *saber del ser,* del existente con el pensamiento, produciéndose así el aniquilamiento del ser

existente, puesto que se le coloca, con exclusividad, en la esfera lógica del conocimiento. La realidad concreta se disuelve en el pensamiento abstracto.

c) No siendo posible una metafísica intelectualista, porque la inteligencia sólo puede conocer *desexistenciando* al existente, se hace necesario un instrumental noético distinto de la intelección: La angustia, el cuidado, la presencia, etc.

d) La fenomenología eidética de Edmund Husserl adolece del mismo error Kantiano, porque aplica la descripción fenomenológica a lo dado en la inmanencia de la conciencia trascendental; porque por el procedimiento de la reducción trascendental se constituye el ser concreto de mi existencia en la objetividad esencial del conocimiento puro.

e) Es posible una fenomenología existencial, hermenéutica, considerada como la descripción interpretativa de la propia experiencia existencial.

f) La descripción de la experiencia existencial concreta me permite penetrar en el ser de mi existencia y vislumbrar una posible explicación del ser de la existencia total, o bien me permite asegurar que tal explicación no es posible (existencialismo, o existentivismo).

6

Los resultados están a la vista: El más fino análisis fenomenológico, el de Heidegger, nos lleva a la mera vivencia de la limitación y de la contingencia —"ser para la muerte", "ser entre un no ser y un no será"—, mientras la cuestión del ser en su conjunto y en cuanto tal ha quedado aplazada; Jaspers se ha quedado con un mero existentivismo y, ante el temor de suprimir la existencia, rechaza la posibilidad de una metafísica como teoría de la existencia; Marcel nos ofrece una bella mística de la esperanza no exenta de visiones geniales, pero encerrada en los límites del psicologismo e implicando la *fe* para lograr la trascendencia; por último, Jean Paul Sartre nos conduce a una cruel realidad absurda, al caos de la elección y al más absoluto nihilismo: "El ser es sin razón, sin causa y sin necesidad." ¡La negación de la filosofía!

7

Pero el problema planteado por Kant y que consiste en afirmar que sólo es posible conocer desde la inmanencia del conocimiento, es un falso problema, pues la actitud crítica no consiste precisamente en justificar la existencia de algo absolutamente heterogéneo al pensamiento, es decir, irreductible a término de intelección, sino en certificar la existencia de una realidad tal como la pensamos y tal como la sentimos, "*cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis*", lo que equivale a decir que, en rigor, el problema crítico se limita a investigar la relación del pensamiento con el dato sensible y de éste con la realidad natural. De la misma manera nos parece un pseudoproblema la afirmación existencialista que expresa que sólo es posible una perspectiva noética desde la inmanencia de mi situación concreta, siéndolo porque, desde el mismo momento que afirmamos conocer, estamos implicando una relación entre dos términos irreductibles: un *alguien* y un *algo,* por lo que nada tiene de extraño que el *algo* sea alcanzado en el *alguien,* y esto precisamente por el carácter mismo de potencialidad del cognoscente. En consecuencia, desde la situación del *alguien* se alcanza el *algo,* lo conocido se da en el cognoscente: "*Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente.*" Lo que nos parece indebido es derivar de este dato inmediato la afirmación de que el *algo* es determinado por la situación del *alguien* y que el ser en sí corresponde al ser en mí, lo que en breves palabras se reduce a establecer que el único horizonte cognicional, la única perspectiva de comprehensión, a la vez noética y ontológica, está enmarcada en el *ser situado* de mi existencia, "ser para la muerte". De esta afirmación se derivan precisamente las restricciones de las corrientes existenciales, pues la búsqueda filosófica se limita a vivir y a expresar la contingencia vivida, sin posibilidad de trascendencia.

8

No rechazamos, sino por el contrario acogemos, las finas y minuciosas descripciones hermenéuticas que los existencialistas hacen para mostrar la contingencia del ser situado; pero no podemos estar de acuerdo en

la identificación que pretenden del orden ontológico con el gnoseológico. Es manifiesto que ontológicamente es primero mi existencia, y porque existo hago filosofía; pero el problema que implica la postura existencialista consiste en averiguar si gnoseológicamente es mi existencia lo primero formal y expresamente conocido. A esto respondemos negativamente y en completo acuerdo con la postura de la tradición tomista, o sea, que postulamos que el conocimiento del *existente* es siempre el conocimiento de *algo* existente, lo que equivale a decir que el conocimiento del existente presupone un dato *esencial,* el *algo* del que afirmamos la existencia. Esto nos explica por qué el ser existente no se me entrega en la simple intelección, sino en la forma plenificada de la intelección que es el juicio, verdadera función existencial de la inteligencia. Sólo posteriormente al conocimiento del existente puedo, por otra parte, formar la idea de la existencia y definir el *ser* diciendo que es *lo que existe o puede existir.* Conozco, pues, en primer lugar, el ser como inteligible, es decir, conozco algo: posteriormente lo conozco como existente y afirmo que este *algo* existe, puesto que el verbo ser me está indicando que el *algo que es* está ejercitando su ser; sólo en una etapa posterior alcanzó la *idea,* el *concepto* de existencia. Ahora bien, esta existencia no es algo existente, *algo* que exista en la realidad, la existencia es algo *significativo* y no *ejercitativo,* lo *ejercitativo* es el existente.

El existencialismo sucumbe a una ilusión cuando afirma como dato primordial, como *primum cognitum,* mi existencia concreta con su carácter contingente de ser limitado y desamparado, porque la mera vivencia angustiosa, la mera inquietud existencial vivida, no me permite postular, con evidencia de dato primordial, la existencia contingente de mi ser concreto. No cabe duda que la inquietud existencial, el tener la experiencia angustiosa de mi limitación, es un punto de partida para que la inteligencia descubra la contingencia; pero este descubrimiento no podría efectuarse si previamente la inteligencia no se encontrara en posesión del ser inteligible, del juicio existencial y de los primeros simples del ser: la potencia y el acto. Sentir la limitación no es conocerla como limitación; vivir la inquietud no es explicarse el sentido de la inquietud; para que yo me conozca como *no sumo ser* y *como no acto puro,* me es necesario conocer el ser y haberlo explorado en sus perspectivas estática y dinámica.

9

Una noética del contingente sólo es posible reposando en la tesis fundamental de la filosofía tomista: *"Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea quae sunt per se entis, in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia."*

Una metafísica existencial sólo es posible reconociendo en el hombre concreto, en el existente de *carne* y *hueso,* un ser contingente, un *non summum esse* o *actus non purus,* es decir, una existencia recibida en un sujeto limitador del acto.

En suma: una noética del contingente sólo es posible en la visión inteligible del ser, y una metafísica existencial sólo puede estructurarse en el marco de la ontología general, y sólo en estas perspectivas ontológicas y en estos horizontes noéticos puede tener sentido la trascendencia, la trayectoria ascendente desde mi propio desamparo hasta el amparo existencial de Dios, *Summum Esse* y *Actus Purus,* trayectoria que tan elocuentemente transformó San Agustín en saeta de amor lanzada al inmenso corazón de Dios: *"Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te."*

Oswaldo Robles

FORMAS DE LA VIDA HUMANA

Al observar la vida humana en sus aspectos social y psíquico, podemos darnos cuenta con facilidad de que se compone actualmente, en primer término, de acciones individuales y colectivas. Es una doble existencia en parte individual y en parte social. Mejor dicho, actualmente, y hace mucho tiempo, tenemos conciencia de que unas veces realizamos actos como individuos y otras veces como miembros de una sociedad.

Esa distinción entre la vida individual y la colectiva no ha sido siempre evidente como nos parece ahora, pues, según se sabe, no surge mientras el hombre se halla adherido al grupo a que pertenece, mientras no descubre su individualidad. Sin duda, el ser humano ha ejecutado eternamente actos individuales y colectivos, pero no tuvo conciencia de su carácter como tales hasta un preciso momento de su historia.

Asimismo realizamos en el presente, y también desde lejana fecha, otra doble vida, otras series de actos que denominamos privados y públicos, es decir, hacemos una vida pública y otra vida privada respecto de las cuales cabe repetir análoga observación a la que hemos hecho sobre la historicidad de las vidas individual y social. Mientras no se formó la conciencia de lo privado y lo público, el hombre no *vivió* propiamente estas especies de vida como tales, participando meramente en una única existencia indiferenciada.

Resulta, pues, que en nuestro tiempo hacemos cuatro vidas dintintas, tenemos cuatro maneras generales de vivir y, como animales anfibios, pasamos de una a otra alternativamente. Estas varias formas de acción se combinan entre sí, según veremos más adelante, ya que cada momento de nuestra existencia total es una constelación de complejos de diversas formas vitales. Pero puesto que aquellos modos de vivir son la base de tales combinaciones, debemos considerarlas primeramente. Por tanto, pro-

cederemos en primer término, a precisar la significación y el valor actual de lo individual y lo social, y en segundo lugar haremos lo mismo respecto de lo público y lo privado.

Vida individual y vida social

Los cuatro conceptos que nos interesan —las vidas individual, social, privada y pública—, se interfieren de tal modo en nuestras mentes, se hallan tan mezclados entre sí y con otros conceptos próximos, que debemos, ante todo, proyectar un poco de luz sobre ellos. Nos importa sobremanera determinar lo que, por debajo de semejantes confusiones, realmente entendemos por unos y otros, y descubrir, si es posible, el rasgo característico que nos permita diferenciarlos.

Con tal propósito podemos situarnos inmediatamente en el centro de la cuestión, diciendo que entendemos por sociales sencillamente aquellas acciones que no pueden llevarse a cabo sin el concurso de personas ajenas, por ejemplo, la fidelidad, la misericordia, la amistad, la caridad, que siempre van dirigidas a otros individuos y, por consiguiente, no tendrían lugar si la sociedad no existiese. Y consideramos individuales las acciones que puede realizar el individuo por sí solo, las cuales unas son de carácter predominantemente psíquico, como la resignación, el dominio de sí, y otras de índole sobre todo biológica, como el pasear, el dormir, etc.

Según los anteriores enunciados, el criterio para distinguir los primeros actos de los segundos sería el de la soledad. La acción solitaria es individual y la no solitaria es social. El conjunto de acciones solitarias con unidad y sentido constituye la vida individual, y, análogamente, la totalidad de las acciones no solitarias de la misma clase forma la vida social.

Este criterio conforme al cual separamos una vida de otra es absoluto desde un punto de vista lógico, pues no cabe pensar conceptualmente que una acción sea más o menos solitaria, pero psicológica y socialmente no lo sea. Socialmente, se puede hacer vida más o menos solitaria según se mantengan pocas o muchas relaciones con los demás. Psicológicamente, también son posibles grados de soledad según se viva más o menos encerrado dentro de sí mismo. Que tales especies de soledad se diferencian claramente, lo prueba el hecho de que puede uno sentirse solo en medio de una multitud.

Los actos estrictamente individuales nacen y mueren en la persona, no se refieren al prójimo ni a la colectividad, y con tal significación los llamamos solitarios. En cambio, los actos sociales se dirigen a otras personas o a la sociedad en general, y puesto que su realización depende de estos factores debemos denominarlos no solitarios. En la acción individual, la persona se concentra en sí misma, vive únicamente consigo misma y prescinde de las demás; en la vida social se toma en cuenta a otras personas, se vive con ellas y hasta cierto punto para ellas.

La vida individual, desde un punto de vista absoluto, consiste, pues, en la relación del hombre consigo mismo, y la vida social en la relación del individuo con el prójimo. Ahora bien, desde el mismo punto de vista absoluto, la relación del hombre consigo mismo suele llamarse también vida íntima. Se confunde así la vida íntima con la individual, aunque consideradas más atentamente sean cosas distintas. Ciertamente, la vida íntima es más o menos solitaria, pero no siempre la vida solitaria es íntima. Cuando leemos, escribimos, dormimos, verificamos actos solitarios que poco tienen de íntimos. No es suficiente que una acción sea solitaria para que entre del todo en la esfera de la intimidad. Esta se caracteriza, tal como la concebimos hoy, no sólo por la soledad, sino asimismo por otro rasgo del que hablaremos seguidamente, a saber: el secreto.

Distinguimos la vida íntima de la no íntima conjuntamente por el secreto y la soledad. La vida íntima consiste, pues, en el conjunto de acciones solitarias y secretas que cada quien hace a lo largo de su existencia. Es un mundo para sí, libre de la mirada de los demás, más estrecho aún que la vida privada, y está constituído por las relaciones entre el yo y el cuerpo y el alma y las que median entre el mismo yo y otras personas, pues, según es sabido, existe una vida íntima individual y otra social, como la que hacemos con la familia y los amigos. Si para nosotros, en el día de hoy, el contenido significativo del vocablo intimidad es aproximadamente el que acabamos de indicar, queda en claro que la vida individual es diferente de la íntima, ya que muchas acciones individuales nada tienen que ver con la intimidad.

Naturalmente, la vida íntima, puesto que está formada de soledad y secreto, tenderá a desaparecer cuando estos elementos dejen de tener valor. Eso es, justamente lo que ocurre hoy. Cada día el hombre hace menos cosas solo, cada vez su vida es menos secreta. La socialización de la vida ha adquirido proporciones ingentes, y también nuestra vida es

más y más pública. En cualquier momento necesitamos con la mayor urgencia el concurso del prójimo, y asimismo disminuye poco a poco el secreto de nuestra existencia. A pesar de ello, no xiste por ahora el peligro de que la vida individual desaparezca, pues no parece próximo el momento en que el individuo se incorpore de nuevo totalmente a la vida social de la que se desprendió. Tampoco es probable que se anule por completo la vida secreta. Su subsistencia se halla protegida actualmente por dos modos de reaccionar ante ella, uno social y otro individual, a saber: la discreción y el pudor. La conciencia moral de la sociedad contemporánea considera, en efcto, como indiscreción el intento de penetrar en los secretos ajenos, y, por otra parte, el pudor también impide al individuo revelar sus secretos propios.

Si el secreto y la soledad de nuestras acciones no se encuentran inmediatamente en trance de extinción, tampoco lo estará la vida íntima. La persona posee un mundo particular, un mundo interior distinto del mundo social en que se encuentra inmerso, al cual se adapta con más o menos facilidad. Y precisamente porque esa vida interior no es absorbida completamente por la vida social, se explica la conducta humana como un sistema de acciones y reacciones del hombre en el mundo físico y social que lo envuelve. No se concibe la vida del hombre separada del mundo que le rodea, porque la vida consiste en hacer cosas en el mundo, pero se comprende que el individuo viva apartado de la sociedad, en regiones tan pequeñas como se quiera pero de su exclusivo señorío, con soberanía plena y no compartida.

Esta separación no se refiere desde luego a la totalidad de la vida, es decir, el hombre no puede dejar de hacer cosas en el mundo, ni siquiera se refiere a la totalidad de la vida psíquica, esto es, mi vida psíquica no se halla en su totalidad separada de la de los demás, pues nuestros sentimientos, pensamientos, deseos, etc., se encuentran fuertemente unidos con los de la sociedad. Es mi yo quien está separado del yo del prójimo, quien no puede fundirse ni confundirse con los yos ajenos, quien da un carácter solitario e íntimo a la vida de cada cual. El hombre aporta a la vida un elemento propio, original, exento de influjos extraños, que emana de su modo de ser, de su yo. La vida íntima se rige por ese modo de ser, fuente de la peculiaridad individual, y quedan en segundo plano las influencias ajenas. En cambio, en la vida común hay que llegar a un acuerdo con la sociedad en que vivimos, a un *pacto social* en el que la

comunidad juega el papel más importante, pues muchas veces al verificarse la acomodación se desvanece el yo. Dejamos de ser lo que auténticamente somos y nos encontramos gobernados por las circunstancias.

La vida solitaria lo mismo que la no solitaria tienen su origen en tendencias del alma humana. El hombre unas veces quiere estar solo y otras busca a sus semejantes. Alternativamente pasa de un estado a otro, y tanto le enoja la prolongada soledad como la compañía continua. Aristóteles difinió al hombre como un ser social, creía que estaba dotado de instintos sociales. Esto, sin duda, es cierto, pero tampoco se puede negar que en el ser humano coexisten instintos antisociales que le llevan a separarse de la sociedad para vivir su propia vida, sin pactos ni transacciones, en una palabra, para vivir en la intimidad. Ensimismarse es un fenómeno psíquico tan humano como explayarse, y su frecuencia depende del carácter del individuo y del género de vida más o menos solitaria que haga. Hay personas más ensimismadas o más sociables que otras, pero en todas conviven el ensimismamiento y la sociabilidad como dos formas diversas de vida.

Vida privada y vida pública

Intentemos ahora aclarar las ideas de nuestro tiempo, más o menos conscientemente pensadas, acerca de las vidas privada y pública.

La definición de lo público y lo privado es un viejo problema que ya preocupó a los juristas romanos y continúa discutiéndose hoy en día. Según aquellos jurisconsultos, público es cuanto se refiere al bien común y privado lo que concierne al interés de los particulares, o dicho más concretamente, públicas son aquellas acciones u omisiones que satisfacen intereses de la colectividad, y privadas las omisiones o acciones que sirven intereses del individuo. Semejante doctrina, conocida con el nombre de teoría del interés en juego, hace depender el carácter privado o público de las acciones u omisiones, es decir, en último término de la vida, del interés que satisfagan: si el interés es social, la vida será pública; si el interés es individual, la vida será privada.

A pesar de su aparente claridad, esta teoría no es satisfactoria. Como se comprende a primera vista, la doctrina da por supuesto que los intereses individuales y colectivos se hallan separados, unos frente a otros,

y no advierte que de hecho no ocurre así. Los intereses individuales se encuentran inmersos en los sociales y no es posible separarlos de éstos. Y no sucede así en la realidad, porque a la sociedad le preocupa ante todo la realización de sus propios intereses, de los cuales el interés individual es sólo un caso particular. No es el interés individual lo que principalmente la sociedad protege, es el interés social que abarca y comprende el del individuo. Resulta, por consiguiente, que los intereses individuales están subordinados a los sociales, y no pueden aislarse de ellos. No pudiendo separarse unos de otros, la doctrina del interés en juego cae por su base.

Que una persona preste a otra cierta suma de dinero parece un asunto estrictamente privado desde el punto de vista del interés. Son intereses individuales los que en tal caso se ventilan. Sin embargo, la sociedad no permanece indiferente ante este hecho, no porque se cuide del interés particular de las partes contratantes, sino porque le preocupa el interés social en la existencia de los contratos, existencia que se pone en peligro si éstos no se cumplen. Por tales razones, el interés individual trasciende de la esfera privada y penetra en la pública, bien entendido que las dos esferas no deben imaginarse como exteriores sino como concéntricas.

La subordinación de los intereses individuales a los sociales es hoy una idea admitida corrientemente. La conciencia moral de nuestro tiempo coloca los intereses de la colectividad por encima de los del individuo, lo que se refleja en la legislación y en las costumbres, engendrando efectos de suma importancia. Esto no quiere decir, naturalmente, que se haya borrado la línea divisoria entre lo privado y lo público. Tampoco quiere decir que no se produzcan rebeliones individuales muy frecuentes contra tal estado de cosas, rebeliones que anteponen los intereses particulares a los generales. Lo dicho sólo significa que el criterio del interés no es válido para distinguirlos. La vida privada no ha desaparecido porque se halle subordinada a la pública. Lo que necesitamos es descubrir el criterio moderno de diferenciación.

La caracterización de las vidas individual y social por la soledad y la no soledad no agota todo el contenido de lo que actualmente entendemos por aquéllas. No basta que una acción sea solitaria para que nos parezca siempre individual; tampoco calificamos de sociales los actos únicamente porque no sean solitarios. Socorrer calladamente a un amigo, es, según el criterio expuesto, una acción estrictamente social, y, sin embargo,

pensamos que le falta algo para serlo plenamente. Por proceder el individuo de una manera reservada su acción no parece social. De modo análogo, hacer gimnasia sueca o pasear son actos individuales en estricto sentido, pero si los llevamos a cabo entre una multitud de gentes creemos que pierden su carácter individual.

Esto ocurre porque concebimos indisolublemente unidos y hasta idénticos conceptos que bien vistos son diferentes. Identificamos lo individual con lo privado y lo social con lo público, y así lo hicieron los autores de la teoría del interés en juego, aunque no sean lo mismo unos y otros respectivamente. Cuando un acto, incluso si es individual, es presenciado o conocido por muchas personas, adquiere la categoría de público; pero si las personas que lo conocen o presencian son pocas, aunque sea social, lo consideramos dentro de la esfera privada. Tales son las ideas que acerca de este asunto prevalecen hoy en día. Si ello es cierto, podemos decir que son públicos aquellos actos cuyo conocimiento se extiende a grupos sociales más o menos amplios, y serán privados los actos conocidos por círculos más o menos estrechos. Según esto, la distinción entre acciones privadas y públicas no se funda en la naturaleza individual o social de las mismas, sino en el hecho de su divulgación. Por eso vemos actos considerados como privados, por ejemplo las riñas familiares o los amores adúlteros, que se convierten en públicos, si dejan de ignorarse. Y viceversa, hechos estimados como públicos, supongamos el hurto o el fraude, se reducen a acciones privadas cuando no llegan a ser conocidos. Lo público está, pues, en relación con la amplitud de los grupos sociales a cuyo conocimiento llega el acto calificado como tal. Si el hecho trasciende a grandes círculos, es público, si no sale de un grupo social pequeño, es privado. Por consiguiente, el rasgo que distingue las acciones privadas de las públicas es que las primeras son más o menos secretas y las segundas no lo son.

De aquí se deduce necesariamente que tanto lo privado como lo público presenta grados diversos. El acto más privado de todos sería el más secreto, el que no sale de la conciencia individual. Pero lo que se produce en la profundidad de la conciencia y no sale de ella es lo que llamamos con todo rigor íntimo. Lo absolutamente privado se identifica así con lo rigurosamente íntimo, de tal modo que a medida que va dejando de ser secreto va perdiendo también intimidad y acaba por convertirse en público. De esta equivalencia se deriva el hecho de que la oposición entre lo

íntimo y lo no íntimo se reduzca en última instancia a la que existe entre lo privado y lo público, entre lo secreto y lo no secreto. Pero, según hemos dicho, lo íntimo se compone no sólo de secreto sino también de soledad, por lo que no se pueden identificar ambas vidas, la íntima y la privada. Así, resulta que la vida íntima se opone por lo que tiene de solitaria a la vida social, y por lo que tiene de secreta a la pública. Tal oposición doble no significa que estas dos vidas últimas, aunque sean distintas, se hallen separadas en la realidad. Marchan siempre juntas de la misma manera que siempre van unidas la vida individual y la privada. Lo público se realiza en la esfera social y lo privado en la individual, si bien con mayor o menor rigor.

La vida pública, la que se hace a la vista de muchas personas, y la privada, la que se lleva a cabo en presencia de pocas, son formas diferentes de vida. La circunstancia de que los actos sean o no secretos determina actitudes distintas. No se habla o escribe a un amigo de la misma manera que para el público, ni nos comportamos igualmente en visita que en casa. No son los actos sino el modo de realizarlos lo que varía, y esta manera obedece a su carácter ora secreto, ora no secreto.

Las causas de la vida secreta son más bien de índole social que individual. No es una tendencia natural en el individuo hacer cosas clandestinamente. El hombre oculta sus actos cuando se enfrenta a las ideas morales, políticas, religiosas, etc., predominantes en la sociedad en que vive. Su vida sería mucho menos secreta si no temiera las sanciones que la sociedad impone a quienes infringen sus preceptos. Por eso, si tales preceptos pierden valor y las sanciones se amortiguan, la vida privada se contrae y se ensancha la pública. Sin embargo, pudiera creerse que, en general, existe el deseo específico de vivir privadamente, pero si bien se mira, lo que queremos no es el secreto más o menos absoluto, sino la mayor o menor soledad que suele formar parte de la vida privada. A la inversa, sentimos también el deseo de hacer vida pública, no porque no sea secreta, sino por no ser solitaria. En suma, la soledad y la no soledad son actitudes que se originan en el individuo solo; en cambio, la vida secreta o no secreta son reacciones del hombre ante la sociedad.

El hecho de que la vida contemporánea en gran parte haya dejado de ser privada para convertirse en pública, lo que constituye uno de los rasgos más característicos de nuestro tiempo, se debe a que cada día es menos secreta. Como las concepciones tradicionales han perdido en forma nota-

ble su valor, ha disminuído el temor a entrar en pugna con ellas. Actos que en otras épocas se ocultaban cuidadosamente y que hubiera parecido escandaloso realizarlos incluso en círculos reducidos de personas, hoy se llevan a cabo en presencia de todo el mundo y no causan la menor extrañeza. En este camino, la mujer, por venir de más lejos, por haber sido el elemento más conservador, ha marchado más de prisa que el hombre. Maquillarse, fumar, tener amistades masculinas, vestir no ya sin la preocupación de ocultar el cuerpo, antes al contrario con el deseo de exhibirlo, y tantos otros hechos semejantes, son acciones que antes se guardaban en el mayor secreto y en el día de hoy se realizan a la vista de todos. Pero donde mejor se manifiesta la tendencia a transformar la vida privada en pública es en las fiestas y diversiones, en la parte superflua de la existencia. Cualquier diversión privada nos agrada ahora menos que una fiesta pública de la misma clase. Antiguamente, el hombre para divertirse se reunía con sus familiares y amigos a puerta cerrada, en una casa particular o en otro lugar análogo; hoy frecuenta los restoranes, los cabarés, las salas de espectáculos, los campos de deportes, y tanto o más que el juego, el espectáculo, el baile o la comida, le interesa la presencia del gran público, ver lo que hacen los demás y que los demás vean lo que él hace, sentirse en contacto con otros, formando una masa animada por iguales propósitos.

Es un signo de la época moderna el desarrollo de la sociabilidad y, como consecuencia de ello, el auge de las relaciones sociales. El retraimiento, la vida solitaria, son situaciones pasajeras y, cuando permanentes, excepcionales. La actividad pública, incluída la profesional, llena la mayor parte de nuestra existencia. Las actividades políticas, culturales, económicas, religiosas, etc., nos ocupan y preocupan diariamente y a ellas concedemos la mayor importancia. No desaparece por eso la vida privada, pero le dedicamos menos atención y forma un ámbito más reducido de nuestros quehaceres. Las otras actividades nos reclaman con tal apremio, que no *tenemos tiempo* de ocuparnos de ésta.

Aunque la intervención de la mujer en la vida pública sea todavía menor que la del hombre, también ella, sin embargo, se ve obligada a limitar cada día más su vida privada, pricipalmente por su creciente participación en actividades profesionales. Si a lo dicho se agrega el deseo general de destacarse, de adquirir popularidad en círculos cada vez más

amplios, deseo que encauza nuestras energías hacia actividades públicas, se comprende que el valor de la vida privada disminuya constantemente.

De la combinación de las formas de vida que acabamos de analizar resulta, por lo pronto, una vida privada individual y otra social. La vida privada individual consiste, como se ha indicado, en la relación del hombre consigo mismo; es una relación entre lo más profundo del individuo, su yo, con otras partes más superficiales del mismo, como el alma y el cuerpo. Al mismo tiempo existe la vida privada social, constituída por las relaciones que se mantienen con la familia y los amigos. Estas relaciones presentan un carácter más o menos privado, según se considere a la sociedad familiar en sentido estricto —la formada sólo por los padres y los hijos— o en amplio sentido —la compuesta por todos los parientes—. Del mismo modo, son diferentes las relaciones que se producen entre los amigos, según sean íntimos o no íntimos. En ambos casos, la índole privada de tales especies de vida aumenta o disminuye en proporción a su respectiva intimidad.

Por otro lado, de la combinación de las dichas formas vitales, resulta una vida pública individual y otra social, muy diferentes en cuanto a sus dimensiones. El círculo de la vida pública individual es relativamente pequeño. Abarca únicamente aquellos actos solitarios no secretos, como el trabajo y las diversiones aislados entre otros, que son pocos. Por lo contrario, la vida pública social comprende una enorme extensión, incluyéndose en ella las vidas profesional, política, económica, religiosa, y la vida ociosa, enumerando sólo las más importantes.

La descripción de cada una de estas formas particulares de vida constituiría otros tantos capítulos de la investigación que la psicología y la sociología, trabajando de común acuerdo, podrían llevar a cabo, desde los expuestos puntos de vista, acerca de la realidad vital contemporánea. Mediante tal investigación llegaría a descubrirse la significación y el valor actuales de los conceptos y normas que presiden nuestra realidad vital, significación y valor muy distintos de los que prevalecían en otras épocas y que aún aparecen como vigentes.

JOAQUÍN ALVAREZ PASTOR

EL POSITIVISMO Y LA NUEVA MORAL HISPANOAMERICANA *

1. *El Uruguay y el problema de la emancipación mental*

El Uruguay y la Argentina comparten su proceso intelectual hasta la llamada Guerra Grande en que se lucha contra Rosas. Su capital, Montevideo, sirve de refugio a los derrotados unitarios y a los miembros de la llamada Asociación de Mayo. Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Domingo Sarmiento y otros más de los próceres de la emancipación mental de la Argentina, realizan en esta ciudad muchas de sus obras o se preparan para derrotar al tirano. Desde 1839 hasta 1851 el Uruguay estuvo en guerra contra el gobierno argentino de Rosas, a consecuencia de la cual Montevideo sufrió un largo sitio. Dentro de sus defensas fueron surgiendo muchas de las obras que en pro de la emancipación mental realizó esta generación de próceres.

Andrés Lamas sufre la influencia de la generación de Mayo, especialmente la de Alberdi, a quien en un principio combatió por lo que se refiere a su interpretación de Rosas. Alberdi había hecho el elogio de Rosas en 1837 con motivo de su ascensión al poder, viendo en ella el triunfo del pueblo, el triunfo de las clases humildes. "¿No es grande —decía—, no es hermoso ver que esta plebe que desde las edades de Grecia, desde los primeros siglos de Roma, conspira en el continente oriental por su emancipación, tenga ya un mundo joven gobernado por ella, y esperanzas bien fundadas de que el antiguo también pronto será suyo? Todo induce a creer que el siglo XIX acabará plebeyo, y nosotros desde hoy le saludamos por ese título glorioso." Andrés Lamas refuta in-

* Del próximo libro titulado: *Romanticismo y Positivismo en Hispanoamerica.*

mediatamente al joven argentino. No está de acuerdo con él, antes que nada es partidario de la libertad, y nada bueno podrá realizarse dentro de un régimen autocrático. "Si el pensamiento está encadenado —dice—, si hay un hombre que aprovechándose de nuestras continuas oscilaciones políticas, o por una serie de casualidades, se eleva hasta por el pensamiento mismo, ¿cómo podrá desarrollarse la inteligencia?... ¿Cómo podrá hacerse la conquista del genio americano?" Alberdi no puede contestarle, la realidad de lo que significaba Rosas se lo impide. "La posición en que me colocaba esta ocurrencia —dice Alberdi—, era difícil; apoyar mis sofismas refutados contra sus frívolos ataques, habría sido conceder al despotismo de mi país más de lo necesario; explicar mis sofismas era imposible sin incurrir en la persecución de Rosas." A través de Miguel Cané que se encuentra en Montevideo explica a Lamas el sentido de lo expresado. Andrés Lamas es conquistado pronto por los jóvenes de Buenos Aires. No son grandes sus diferencias. Juntos, Andrés Lamas y Miguel Cané publican en 1838 el periódico titulado *El Iniciador*.

En la *Introducción* a este periódico escrita por Lamas, la preocupación por la emancipación mental de Hispanoamérica se hace desde luego patente. "Dos cadenas —dice— nos ligaban a la España: una material, visible, ominosa: otra no menos ominosa, no menos pesada, pero invisible, incorpórea, que como aquellos gases incomprensibles que por su sutileza lo penetran todo, está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, en nuestros hábitos, y todo lo ata, y a todo le imprime el sello de la esclavitud y desmiente nuestra emancipación absoluta." Lamas habla aquí con voz semejante a la de Sarmiento, Alberdi, Echeverría, Lastarria, Bilbao, Rodríguez, Bello, Mora y todos esos grandes pensadores que lucharon en todos los campos, el educativo y el político, para libertar a la América Española de una herencia que consideraban fatal para su desarrollo. La cadena material, sigue diciendo Lamas, "pudimos y supimos hacerla pedazos con el vigor de nuestros brazos y el hierro de nuestras lanzas". La invisible e incorpórea, "es preciso que desaparezca también si nuestra personalidad nacional ha de ser una realidad; aquélla fué la misión gloriosa de nuestros padres, ésta es la nuestra. Nos abruman aún pesos que la Joven España no puede sufrir y que quiere arrojar con celo, con patriotismo, con el espíritu de *progreso*." Y concluía diciendo: "Hay nada menos que conquistar la independencia inteligente de la Nación: su independencia civil, literaria, artística, industrial."

Vencido Rosas y levantado el sitio de Montevideo en 1851, el Uruguay inicia su vida propiamente independiente. Pero con esta independencia se inicia también una etapa de anarquía: presidentes que dejan de terminar sus períodos, influencias de caudillos militares que chocan entre sí, revoluciones o cuartelazos. En 1860 es electo Bernardo P. Berro, que se preocupa por el progreso de la nación uruguaya. Pero vuelven los levantamientos. El general Venancio Flores invade Uruguay desde la Argentina. En 1865 este general hace un nuevo intento, logrando entrar a Montevideo y ocupar la presidencia. Durante el gobierno del general Flores se forma la Triple Alianza entre el Uruguay, Brasil y la Argentina, para hacer la guerra al Paraguay. Flores comanda las tropas que luchan contra los paraguayos. En 1866 vuelve a Montevideo, donde reanuda su gobierno. Este se caracterizará por una serie de esfuerzos realizados para mejorar a la nación en todos los aspectos posibles: el progreso se presenta en los ferrocarriles que cruzan el país, en el impulso que se da a la educación primaria, en los nuevos códigos que se dictan. En 1868 nuevamente surge la revolución. Bernardo Berro se alza en armas. Flores muere asesinado y poco después Berro corre la misma suerte. Nuevos presidentes y nuevas revoluciones. Apenas pequeños respiros que sirven para incrementar, al menos en un mínimo, el progreso del país. Nada parece dar fin a la anarquía. En 1873 es elegido presidente el doctor José Ellauri, a las cámaras llega con él una pléyade de universitarios. Los "girondinos del 73" les llaman. Parece que al fin ha llegado al gobierno la generación que ha de conducir a la nación, en forma definitiva, por los ansiados caminos del progreso que el mundo no hispanoamericano está siguiendo. Pero en 1875, el coronel Lorenzo Latorre se impone por las armas y hace nombrar a un presidente grato a sus intereses. Después de aplastar una contrarrevolución, Latorre se declara dictador. En adelante el cuartel será la única autoridad competente. A la dictadura de Latorre sigue la de Máximo Santos. Desde 1875 hasta 1887, el militarismo es la única fuente de orden. El Uruguay, al igual que el resto de los países hispanoamericanos, parece condenado a seguir cargando con la terrible herencia. No hay otra alternativa. Es menester elegir entre anarquía o dictadura. La emancipación mental del Uruguay sigue siendo un ideal a realizar.

2. *El cuartel contra la inteligencia*

¿Por qué habían fracasado los universitarios? ¿Por qué habían sido vencidos por el cuartel los brillantes "girondinos del 73"? "Las famosas cámaras *girondinas* del tiempo de Ellauri —dice Alberto Zum Felde—, han sido, tal vez, las más brillantes que el país ha tenido, por el lujo de saber universitario de sus debates y por la pomposa elocuencia de sus discursos. Puede decirse que ellas fueron el más alto palenque en que mostró sus virtudes y sus defectos esa segunda generación romántica, doctorada en la Universidad que se instituyó durante el sitio, y en la que el puro teoricismo fué la norma de su profesorado. Polemistas de alto estilo, los intelectuales del gobierno inseguro y efímero de Ellauri, habían hecho de los debates parlamentarios un magnífico torneo de erudición jurídica y de elocuencia retórica. Aquello era una academia, no un parlamento; un ateneo no es un órgano de gobierno. Pensaban y discutían aquellos hombres, de espaldas al país, barajando en lucida dialéctica los conceptos y las fórmulas aprendidos en las aulas o leídos en los tratadistas europeos, sin dignarse estudiar la propia realidad nacional, sin encarar los problemas sociales y económicos sobre el terreno de los factores concretos." Estos hombres querían aplicar al país normas y leyes para las cuales no estaba aún preparado el pueblo. El resultado fué el fracaso. La realidad volvía a imponerse en la forma más brutal: la de la dictadura cuartelaria.

En 1880 una nueva generación trata de enfrentarse al cuartel. En el Ateneo del Uruguay se concentró este nuevo grupo que intentó recuperar a la nación uruguaya. Buscó los medios para realizar la emancipación de que hablara Andrés Lamas. Aspiró a orientar al país por los caminos del orden que tiene su origen en la propia libertad del individuo. Pero los primeros componentes de esta nueva cruzada llegaban con los mismos defectos de sus maestros los "girondinos" del 73. "Hacia el 80 —dice Zum Felde—, el Ateneo se encontró frente al cuartel; ambos representaban las dos fuerzas políticas y sociales en pugna. Pero los jóvenes del Ateneo, débil minoría docta frente al país inculto y bravío, se empeñaron en repetir y perpetuar los errores del viejo principismo de sus maestros, los *girondinos* del 73, a quienes, en gran parte, se debía el fracaso del gobierno universitario y el entronizamiento del militarismo cuartelero que fué su consecuencia." Este grupo formará luego el Par-

tido Constitucionalista que, también, habrá de caracterizarse por el brillo de sus discursos, la redacción de folletos de propaganda y una inútil y ardiente campaña. Este no era el camino. Era menester tomar otros rumbos que condujesen a resultados más efectivos. Era necesario tomar caminos más positivos, más de acuerdo con la realidad uruguaya. Los que siguieron este nuevo camino lograrán los mejores frutos. "Aquellos de sus hombres (del Ateneo) que tuvieron influencia positiva en los hechos —dice Zum Felde—, fueron los que se apartaron de sus principios verbalistas para obrar dentro de la realidad nacional, conciliando el derecho puro con los factores empíricos."

¿Cómo vencer entonces al cuartel? O en otras palabras, ¿cómo vencer a ese espíritu que anidaba en la mente de los hispanoamericanos haciendo inútiles sus esfuerzos hacia el progreso? El único camino era el que ofrecía la propia realidad hispanoamericana. Había que ir a esta realidad, contar con ella, adaptar todas las reformas a lo que ella era. Si el único orden posible, por lo pronto, era el del cuartel, había que hacer del cuartel un instrumento al servicio de la regeneración de la nación. A los militares les importaba ante todo el poder. Mientras no se les pudiera disputar, no era menester hacer tal; pero sí se podría hacer que este poder, con el cual contaban, fuese orientado hacia el logro de la emancipación mental del pueblo. Una vez emancipado, el pueblo mismo se encargaría de sacudir sus cadenas. Lo primero era educar, preparar al pueblo para el buen uso de sus derechos. Tal es lo que pretende hacer José Pedro Varela.

Varela, admirador ferviente de los Estados Unidos de Norteamérica, fué a este país con el fin de conocer sus métodos educativos. Lo que más le interesó fué la educación primaria. Estudió sus métodos y a su regreso al Uruguay buscó la oportunidad de realizarlos. Pronto se dió cuenta de los errores cometidos por la generación que llegó al poder con Ellauri. El régimen militar de Latorre, que le sucedió, le indicó la falsedad del camino tomado. Era menester utilizar otros medios si se quería democratizar y dar libertades al pueblo. Había que educarlo extendiendo la educación pública, formando escuelas populares sobre bases semejantes a las que había conocido en los Estados Unidos. El camino era más largo, pero sus finalidades serían firmemente alcanzadas. ¿Quién iba a encargarse de iniciar esta obra educativa? La misma dictadura militar.

José Pedro Varela envía al dictador Latorre su libro titulado *De la legislación escolar.* Este recibió con entusiasmo la obra. En ella Varela se enfrentaba a la tesis de los universitarios por ser éstas ajenas a la realidad. "Las instituciones escritas —dice— no se adaptan al estado de sociabilidad; mientras las poblaciones rurales no conciben otra cosa que el absolutismo del caudillo, las poblaciones urbanas, dirigidas por el *gremio de doctores*, marchan por sendas extraviadas, debido a que la enseñanza de la Universidad inculca teorías ideales que sólo sirven para divorciar las clases del pueblo."

De aquí surgió la Ley de Educación Común, que se dictó en 1877 por acuerdo del dictador Latorre. Los doctores se alzaron contra Varela acusándolo de haber traicionado a su clase, a la inteligencia uruguaya, sirviendo a la tiranía. Pero él contesta: "La tiranía no es un hecho de Latorre: es fruto espontáneo del estado social de mi patria. No se puede combatir con más seguridad la dictadura que transformando las condiciones intelectuales y morales del pueblo, ni pueden transformarse estas condiciones per otro medio que por la escuela." Varela, con estas palabras, se mostraba fiel a los grandes ideales de los próceres de la emancipación mental de Hispanoamérica. Lo importante no era combatir a una determinada dictadura, lo importante era acabar con la raíz de todas las dictaduras. "No exterminaré la dictadura de hoy —agregaba—, que tampoco exterminará el pueblo; pero sí concluiré con las dictaduras del porvenir." Por este camino la inteligencia terminaría venciendo al cuartel.

3. *Positivistas contra espiritualistas*

Con la reforma educativa de Varela se establecía también un nuevo sentido de la realidad. El sentido práctico, pragmático y empirista de las escuelas norteamericanas se introducía en la mente de los uruguayos. "La reforma valeriana —dice Zum Felde— constituye uno de los más importantes factores del movimiento racionalista, anti-religioso, que caracterizó la vida intelectual del país a partir del último cuarto del siglo XIX, y el más poderoso antecedente de la campaña filosófica emprendida por los elementos del Ateneo." Esta reforma fué duramente combatida por la Iglesia, ya que dentro de sus principios estaba el del laicismo en la educación. Así, por un lado, la reforma se caracterizaba por un sentido racionalista

práctico opuesto al sentido puramente irrealista de los fundadores del Ateneo. Por el otro se enfrentaba al dogmatismo religioso, al sostener la enseñanza libre de la influencia de la Iglesia. El racionalismo entró pronto al Ateneo y con él algunas de las teorías del *positivismo científico.* Pronto el Ateneo se dividió en dos grandes grupos: los que seguían al racionalismo, pero en su forma idealista, y los que aceptaban un racionalismo más de acuerdo con el positivismo científico. Los primeros se declararon espiritualistas, los segundos positivistas. En el Ateneo se abrió la gran polémica. Los espiritualistas acusando al positivismo de *amoral* y por ende de perjudicial para la reivindicación moral de la nación. Los positivistas se empeñaron en mostrar cómo su filosofía era la doctrina más apta para alcanzar esta reforma moral. Espiritualistas y positivistas se disputaron el derecho a ser los directores de la emancipación mental del Uruguay.

La polémica empezó cuando los ateneístas se enfrentaron a los católicos atacando los fundamentos dogmáticos e históricos de la Iglesia. Los alcances morales del racionalismo fueron puestos a discusión en el mismo Ateneo. Ya que era menester eliminar la vieja moral teológica impuesta por la Colonia, bueno era saber qué principios morales iban a sustituirla. Aquí surgieron las dos actitudes: la de los espiritualistas y la de los positivistas, disputándose el derecho a fundamentar filosóficamente la nueva moral.

Carlos María de Pena se refería a la contienda que se había desatado entre los representantes del dogmatismo teológico y los representantes del racionalismo científico, consecuencia de la cual era la polémica suscitada en el Ateneo. "Los ecos de esa gran contienda —decía— han llegado hasta este recinto, agitan poderosamente nuestro espíritu, nos provocan y nos obligan a nuevas investigaciones, y conmueven hasta sus cimientos el templo donde se asilan nuestras antiguas deidades." El Ateneo no ha podido permanecer extraño e indiferente a esta lucha. "La juventud sigue —en cuanto sus recursos actuales y los sinsabores de la hora presente se lo permiten— las interesantes peripecias de esa lucha, y recoge sus grandes enseñanzas."

A continuación mostraba cómo la nueva filosofía transformaba el concepto tradicional que se tenía de la moral. Pero sin que tal cosa significase un amoralismo. "Después de buscar la genealogía de cada ser y la genealogía del hombre —decía—, los naturalistas han penetrado en

los dominios del alma." "Parece que el mundo moral ha sido transformado, y que el hombre, átomo perdido en esas eternidades, confundido con la mata de yerba y el pedrusco... ha sido derribado de su trono." Sin embargo, agrega, "los naturalistas han tenido que reconocer que el cerebro de ese animal... tiene estremecimientos que atraviesan el tiempo y el espacio y van más allá de la inmensidad de los cielos, más allá de las oscuras profundidades del abismo". La lucha por la existencia de este ente, "no tiene otro objeto que el *progreso moral*, intelectual y físico; el bien del individuo y el perfeccionamiento de la especie". Los naturalistas han reconocido que si bien el hombre está sometido a las leyes de la herencia, "tiene, como ningún otro ser, el poder de adaptación, la facultad de evitar, de prevenir, de aminorar, de sobreponerse al influjo de esa ley fatal: tiene la libertad". En esta forma se negaba la tesis de quienes veían en el positivismo una doctrina amoral.

El positivismo no niega la facultad que hace posible la moralidad, al aceptar la libertad. "He aquí —terminaba diciendo Pena— las grandes verdades que ofrecen la filosofía y las ciencias naturales, al que penetra en sus dominios con espíritu levantado y con el corazón abierto a las inspiraciones de una fe nueva. He aquí, si no me engaño, la profesión de fe de la juventud del Ateneo. El mote de su escudo es la lucha por la verdad, el amor a la ciencia es su gran estímulo. Profesa un culto religioso a la libertad, y odia al despotismo tanto como le repugnan el fanatismo y las tinieblas. Ha levantado este templo porque los viejos templos eran estrechos y amenazaban derrumbarse... la juventud del Ateneo recoge las enseñanzas de la Naturaleza, presta homenaje a sus más eminentes intérpretes, al propio tiempo que rinde un tributo de admiración y amor a esos principios morales que son como los genios tutelares de nuestra libertad y de nuestra dignidad cívica."

Sobre las grandes polémicas que se suscitaron en torno a las nuevas doctrinas, hace recuerdos José T. Piaggio en un discurso pronunciado en 1883. Decía: "En 1875 la Cultura Uruguaya recibe una de sus grandes sacudidas. Las mentes se agitan nuevamente. Cuando se resolvió establecer cátedras de estudios preparatorios, los nuevos profesores eran escasísimos." Sin embargo, éstos logran cumplir con su cometido. Es la época en que el espiritualismo se haya en su apogeo y las controversias sustanciales empiezan a vislumbrarse "en los silogismos más o menos perfectos que a guisa de argumentación hacían valer los noveles filóso-

fos". "Locke ingresó demasiado temprano." "Krause no ejerció tanta influencia como Kant. Su sistema algo extravagante en el dominio de la ciencia y de la política, no pudo acercarse a las doctrinas del solitario de Koenigsberg." Las nuevas ideas agitan las mentes mediante una serie de conferencias. "Eramos muy jóvenes, tal vez demasiado jóvenes, pero ardía en nuestros pechos la llama del puro patriotismo, el concepto elevado de las ideas científicas, la religión de los recuerdos santos y las esperanzas halagüeñas."

Las conferencias que se ofrecen en el Ateneo hacen época en los anales de la Universidad. "Las ideas se sucedían a cada cambio de orador. No se habían apagado los ecos de un partidario del positivismo, cuando de pronto el auditorio sentía resonar en el salón de la fiesta la voz semi-elocuente de un joven cartesiano." "Unos reían de las doctrinas spencerianas, y de Darwin se decían tantas cosas... Otros se ocupaban de criticar doctrinas espiritualistas: Kant, Fichte, decían ellos, serán grandes y eminentes filósofos, pero ni leyendo sus obras nebulosas... nos presentáis las nutridas páginas de aquellos investigadores, sociólogos o naturalistas; claro está que entre la luz y la sombra, lo real y la imaginación, nos quedamos con la luz y lo positivo." Idealismo contra positivismo. Habría que elegir una u otra doctrina. Su finalidad: regenerar la moral de la República.

4. *El positivismo como filosofía amoral*

Los idealistas o espiritualistas, como gustaban de llamarse, emprenderán una gran campaña contra la nueva filosofía. El positivismo, dirán, es una doctrina amoral y por lo mismo incapacitada para orientar la educación del pueblo en su regeneración. Segundo Viña decía: "El materialismo siempre ha sido lo que es hoy, a pesar de su transformación: la negación de Dios y por consiguiente de la *moral*." Pero quien habrá de lanzar al positivismo los más duros ataques será el doctor Prudencio Vázquez y Vega.

Decía el idealista uruguayo: "Paralelamente a la corriente positivista que se ha producido entre nosotros, se ha originado también una corriente egoísta y utilitaria que es necesario combatir." Y agregaba: "Los secuaces del positivismo huyen del campo del honor... tienen por

táctica de honor combatir en la oscuridad de los corredores, pelean en las cátedras con los jóvenes alumnos e impónense por el terror en las mesas examinadoras de nuestra universidad." A eso no se le puede llamar táctica de honor, sino táctica positivista. Por esta razón "el espiritualismo está en las arenas del estadio; él combate a la luz de todas las inteligencias, acepta la lucha en todos los terrenos elevados... en las cátedras profesa, como altísima virtud científica, la más completa imparcialidad en la exposición de los sistemas, la discusión libre, la negación de todo exclusivismo y la más perfecta y noble tolerancia en los ardores del debate."

Vázquez y Vega hacía a continuación una crítica filosófica del positivismo. Lo absoluto según Spencer, decía, "es una realidad positiva. Basta pués esta circunstancia para tener el derecho a ser objeto de la ciencia". "Los pensadores más eminentes de todas las épocas convienen en hacer distinción profunda entre los fenómenos y las leyes físicas, entre los fenómenos y las leyes morales. Las leyes físicas tienen por base la materia y se cumplen fatalmente; las leyes morales tienen por fundamento primordial la personalidad humana y se cumplen de una manera libre." Hecho el deslinde entre leyes físicas y leyes morales, Vázquez y Vega agregaba: "El mérito y el demérito, la responsabilidad y la sanción moral serían hechos incomprensibles; el remordimiento que mata y la satisfacción moral que dignifica y eleva, serían fenómenos inexplicables, imposibles, si un encadenamiento fatal fuera la ley suprema de las acciones humanas." Si así es, "si la evolución positivista es una doctrina verdadera, el egoísmo más perfecto debe ser el ideal de la naturaleza humana". "La hipótesis de la evolución no explica, según nuestra manera de ver las cosas, el fenómeno moral del desinterés." Las acciones libres que tienen como fin el bien de los demás "no se explican fácilmente por la evolución orgánica. Así lo deben entender muchos de los partidarios del transformismo, que son egoístas por práctica, por convicción y por doctrina." "Valor moral, punto de honor, dignidad personal, nobleza de carácter, delicadeza de espíritu, generosidad relevante, ved aquí prendas morales que no conseguiréis aclimatar en el campo helado del positivismo."

Y en otra conferencia sobre los *Dominios de la psicología y la moral*, Prudencio Vázquez y Vega apuntalaba las anteriores ideas diciendo: "Querer colocar la moral en la misma categoría de las ciencias físicas, es pretender encuadrar las acciones humanas en un fatalismo insalvable, negar la libertad, la responsabilidad y la conciencia." Existe un ideal de

virtud y de perfección moral que puede ser juzgado y comprendido, pero que no puede ser sometido "al imperio de una balanza o a la gradación geométrica". A continuación Vázquez y Vega mostraba la necesidad de una doctrina que elevase la moral de la época, remédio único contra los males que dominaban al Uruguay. "Vosotros —decía— debéis saber que la atmósfera que respiramos está saturada de mezquindades y egoísmos, de abyecciones sin nombre y de servilismos increíbles, y que ese medio ambiente es el que ha producido, en gran parte, las opiniones utilitarias, que entre nosotros miran con pedantería científica los concptos rígidos y categóricos de la moral del deber." Ahora, en esta época, en que "se busca muchas veces una doctrina filosófica para encubrir o justificar una conducta egoísta o de interés personal: el utilitarismo se presta admirablemente a tales fines". La doctrina positivista, más que ayudar a la regeneración moral, se presta para justificar muchas inmoralidades.

Angel Solla, espiritualista y sucesor de Prudencio Vázquez y Vega en sus cátedras universitarias, entra en polémica con Carlos M. de Pena en una conferencia titulada *El positivismo y la metafísica.* "Considero como rasgo declamatorio —decía—, o como acto poco meditado, el pretender aplicar los términos propios de una ciencia natural o médica a las ideas o hechos que caen bajo el dominio de otra ciencia, que tiene a su vez los términos que han de expresarlos." ¿Qué es el positivismo? ¿Puede determinarse desde luego con exactitud su naturaleza y sus fines? pregunta. "Por más que parezca extraño a primera vista —contesta—, no hay posibilidad de hacer esa determinación. Reina en su campo la más espantosa confusión. Cada uno de sus adeptos tiene su doctrina propia que difiere esencialmente de la de los otros; y todas ellas, opuestas y contradictorias entre sí, pretenden formar un cuerpo de doctrina uniforme y compacto." Es muy probable, agregaba, que haya muchos positivistas que ni siquiera se hayan dado cuenta de que "en sus filas existen numerosas sectas que batallan guerra a muerte por obtener la preeminencia". Allí está Comte eliminando la metafísica y la psicología. A su vez los discípulos abandonan y repudian la concepción social del maestro, como Littré, que sólo acepta parte de la doctrina. Por su lado, Stuart Mill, distinto de los dos anteriores, no acepta se rebaje el rol de la psicología. Bain y Spencer forman otra secta separándose de la psicología racional para apoyarse en las conjeturas darwinianas. Ahora el propio Pena, agrega, al negar que el positivismo sea materialismo, está contra

el positivismo que afirma lo contrario. Una doctrina contradictoria, tenía que deducirse, mal podría servir para la regeneración moral de un pueblo.

5. *El positivismo como filosofía moral*

Los positivistas uruguayos bien armados con las nuevas doctrinas replicaron a sus contrincantes todas sus objeciones, especialmente la referida al amoralismo o inmoralismo de la filosofía positivista. Arechaveleta, en una conferencia titulada *¿La teoría de la evolución es una hipótesis?*, empezaba deslindando la filosofía positiva de otras doctrinas con las cuales se la quería confundir. "Para evitar el error que cometen generalmente los que combaten la teoría evolucionista —decía—, confundiéndola ora con el darwinismo, ora con el transformismo, queremos dar la definición de las tres doctrinas formuladas por el eminente zoólogo de Jena, Haeckel, las cuales constituyen la definición de la filosofía evolucionista o positivista por completo: Primero, la teoría de la evolución; segundo, la teoría de la descendencia; tercero, la teoría de la selección. O sea, la teoría del monismo, lamarckismo y darwinismo." Sobre la creación, agregaba, se han dado dos tipos de explicación de donde han surgido dos teorías: la teoría de las creaciones sobrenaturales y la teoría de la evolución. La primera se basa en una hipótesis irracional, la segunda en una científica. La teoría de la evolución ha sido sostenida científicamente por Spencer, Huxley, Haeckel y otros. A lo irracional oponemos lo científico y racional. Así, "mientras el señor Vázquez no nos presente hechos científicos, ni hombres de saber que puedan compararse con los que acabamos de enumerar, sostendremos que la teoría de la evolución es científica, y que la opinión del señor Vázquez carece de base y ha sido lanzada sin reflexión desde la tribuna de este Ateneo; un producto, en fin, de ese sistema *a priori* de los metafísicos".

A continuación Arechaveleta se explicaba, de acuerdo con su teoría, la filosofía idealista o espiritualista como un residuo de retraso mental que por causas fisiológicas quedaba aún en varios hombres. "El cerebro —decía— es el órgano del pensamiento; la corteza espiritual, la verdadera esfera de la actividad psico-intelectual. Todo pensamiento produce un cambio en la materia gris. Ningún pensamiento puede nacer sin este

cambio ni dejar de nacer cuando se produce. Este cambio consiste en un movimiento que el estado actual de los conocimientos no nos permite precisar. Su dirección es determinada por las vías nerviosas: fibras y filamentos que reunen las células en multiplicados *plexus*." Ahora bien, si a estos dátos fisiológicos añadimos que el hombre en su constitución y saber es heredero de las adquisiciones del pasado; "que además de la naturalza irracional e innata de su especie, posee la de sus antepasados inmediatos, y que el desenvolvimiento sigue el camino que la herencia le ha trazado, hacemos comprensible, hasta cierto punto, cómo las ideas espiritualistas, más o menos religiosas, idealistas o racionalistas, cuya elaboración empezó en una época que se pierde en la noche de los tiempos, han venido transmitiéndose de generación en generación y se hallan tan profundamente arraigadas en muchos cerebros". "Estas células, que pedimos permiso para llamar animistas o *espiritualistas,* grandes y pequeñas, heredadas de nuestros antepasados inmediatos. . ., son las que, vestidas de traje frailuno, asistieron como agentes activísimos a todos los actos monstruosos de la inquisición y encendieron hogueras para quemar a los libres pensadores; las que cometieron las masacres de San Bartolomé." Esas mismas son las que "visten hoy el traje civil y enarbolan el estandarte de la tolerancia". Pero "el fisiólogo naturalista reconoce su filiación y descubre su árbol genealógico". Son estos mismos elementos los que han creado los sistemas filosóficos que por estériles están hoy desacreditados. Pues bien, concluye Arechaveleta, "es a la conquista de esos viejos elementos, inventores de sistemas estériles y que han pretendido llegar al conocimiento de las causas primeras, a donde va la ciencia con paso lento y seguro, no con el cruento fin de destruirlos, sino con el laudable de transformarlos, para que sepan ganar el pan de su alma con el sudor de su frente".

Por su parte, Julio Jurkouski partía de la pregunta acerca de si realmente, como afirmaban los espiritualistas, el positivismo, impropiamente llamado materialismo, era una doctrina inmoral. "La humanidad, al progresar —dice—, tiende no sólo al bienestar material, sino también a la perfección moral, pues sin ésta no sería posible aquél." Los que atacan al bienestar material considerándolo como fuente de inmoralidad, agrega, tienen un modo superficial de ver las cosas. Para estos moralistas superficiales, vale más "propagar la sana moral que tener ferrocarriles o teléfonos". Pero la realidad muestra todo lo contrario: "la mise-

ria impide el desarrollo intelectual y moral de una sociedad; el progreso industrial, asegurando el bienestar, lo favorece". "Las modificaciones por que la humanidad está pasando, resultan de la ley fundamental de la naturaleza orgánica, y estas modificaciones la conducirán necesariamente a la perfección. Esta es nuestra firme creencia; esa es la base de la doctrina materialista."

"La escuela metafísica —decía en otra conferencia Julio Jurkowski— ha sido siempre más exclusivista, y ocupando casi siempre posiciones oficiales, ha dado ejemplos de una intolerancia que ha llegado a menudo a los más grandes excesos y persecuciones y ha contribuído mucho al atraso de la marcha de la civilización." En cambio, en el positivismo el lema es "todo por la ciencia y para la humanidad", y no "todo por la materia y para la materia", como se le interpreta mezquinamente. El hombre es un simple servidor e intérprete de la naturaleza; pero, "considerándose como medida del universo, guardaba una opinión demasiado alta de sí mismo para rebajarse hasta ser" tal cosa.

Era falso que el positivismo desalentara a la humanidad. También el positivismo tenía sus ideales y trataba de realizarlos utilizando los mejores y más positivos medios. Martín C. Martínez decía: "La teoría positivista no suprime nada de su grandeza a la humanidad, simplemente hace buena justicia revelando la importancia esencial, en la creación, de esos fenómenos pequeños que sólo hieren la imaginación del sabio y que en definitiva explican las condensaciones de los mundos, su gravitación, la elaboración de las especies." El positivismo atiende a lo pequeño, dice Martínez, porque de allí surgen los grandes hechos. No sólo se atiende a las primeras causas o a los primeros principios, sino a esa causa esencial que es lo anónimo por pequeño, pero que en su conjunto forma la fuerza que hace posible el hecho. El pueblo es esa fuerza anónima sin la cual la humanidad no podría alcanzar su progreso. Es a esa fuerza que trata de hacer justicia el positivismo. En la sociedad toma en cuenta "la influencia de las manos del pueblo, condenadas por la historia a un eterno olvido". "Yo no sé —agrega— que esa exaltación de la virtud modesta que sublima al hombre superior disminuyendo su inmenso orgullo, y a la individualidad perdida en la multitud mostrándole que es un agente de valor apreciable en el progreso social, pueda retardar a ningún corazón bien templado en la tarea, borrando de su espíritu la visión del ideal." "El evolucionismo se ha limitado a levantar a los pequeños, a ensalzar

las virtudes modestas, a demostrar la influencia de las causas generales. Quizá aminorando la talla de los héroes, pero ha levantado la de los pueblos democratizando la historia a la par que la naturaleza."

El positivismo se presenta así como la doctrina que los pueblos necesitan, ya que dignifica la tarea de éstos por anónima que sea. El positivismo se presenta como filosofía democrática. Los directores de la sociedad, agrega Martínez, que pretenden ser los causantes del progreso, son sólo expresión de su evolución. "La ascensión al ideal resulta más difícil, porque debe ser la obra de la acción colectiva; pero si esa dificultad puede quitar bríos a los que estiman en poco el bien cuando no es aparatoso, alienta a los servidores desinteresados del progreso, porque saben que toda ventaja obtenida, aunque pequeña y diminuta, es adquisición perdurable, y porque todo bien... por pequeño que sea, vale la pena de ser hecho, sin lo cual el porvenir mismo de la humanidad sería indiferente."

El descenso de la moral de la época, replica por su lado Rosalío Rodríguez, nada tiene que ver con la doctrina positivista ni con ninguna otra doctrina. "A buen seguro que no es dentro de las escuelas filosóficas que se ha de encontrar esa causa maldita —dice—; que el positivismo no borra de la conciencia las ideas del bien y de la justicia, que no arranca del corazón humano el sentimiento del deber, creo que me sería fácil demostrarlo con sólo exponer las doctrinas de los grandes maestros." De aquí que sea equivocado afirmar que el positivismo mutila la moral humana y la razón. "La mutilan todos aquellos que están acudiendo constantemente a un principio superior para la explicación de los fenómenos de la vida; la mutilan... aquellos que... fracturándose una pierna, padeciendo una infección pulmonar u otra dolencia cualquiera, imploran el favor de la divinidad para que los cure."

"El positivismo admite la idea del bien, el sentimiento del deber y la práctica de la virtud", de aquí que sean "afirmaciones calumniosas aquellas por las cuales se dice que, como doctrina filosófica, arranca del corazón humano los sentimientos más dignificantes de nuestra personalidad". El positivismo, por el contrario, "llega a las mismas conclusiones que las doctrinas espiritualistas; como aquéllas, admite que el hombre debe hacer el bien y evitar el mal; que bien es lo que nos lleva al cumplimiento de nuestro fin". Lo único en que se distinguen, "es que el positivismo no quiere reconocer en el bien y en la justicia principios

simples y absolutos que hayan debido imponerse siempre de la misma manera a la vida humana, sino que siguiendo un procedimiento de análisis descompone todas esas pretendidas ideas simples para encontrar su verdadero fundamento, llegando por fin a comprender que el bien, como el deber y la justicia, no tienen otra razón de ser que la naturaleza humana con sus necesidades y sus fines".

Respecto a la moral no hay diferencias substanciales entre el positivismo y el espiritualismo, sino en lo que se refiere al origen de la misma. "Los metafísicos se paran en el principio de la jornada, se encuentran con la idea del bien ya enteramente hecha y, considerándola como un principio simple e irreductible, no quieren ni siquiera tentar el hacer su análisis." "Nuestros opositores..., los metafísicos de todas las escuelas, han hecho una confusión lamentable entre la doctrina positivista y ese utilitarismo egoísta y mezquino que, disfrazado con un nombre usurpado, empieza a reinar con pretensiones de erigirse en escuela filosófica." No, el positivismo nada tiene que ver con esa actitud. En realidad se puede decir que existen dos positivismos lamentablemente confundidos: "un falso positivismo, que por añadidura podemos llamar indecoroso, frente al positivismo de los grandes maestros". "Para el positivista —concluye diciendo Rodríguez—, lo mismo que para el espiritualista, el bien es su norte."

6. *Triunfo del positivismo*

Las nuevas ideas terminarían imponiéndose. Y con ellas una nueva moral. Una moral práctica, asentada aparentemente en la realidad. El hombre no esperaba ya nada de lo trascendente. En adelante tenía que contar consigo mismo. Angel Floro Costa, llamándose a sí mismo "un viejo darwinista", hacía ver la nueva situación en la cual quedaba la nueva generación formada en el positivismo. "Yo mismo considero que el gran profeta Darwin —decía—, nos ha hecho el flaco servicio que Cortés a sus tripulantes, de quemarnos las naves; me siento con ímpetus de estrangularle." Cómo no ha de ser comprendido el justo encono de los metafísicos. "¡Era tan bello aquel cielo antiguo poblado de criaturas romancescas, de faunas enteras de querubes y de silfos, cuya mansión etérea hoy busca en vano ese indiscreto profanador del sacro velo de las nebu-

losas, que se llama telescopio!" "¡Era tan bello soñar con la inmortalidad, con la supremacía absoluta del espíritu sobre la materia!" Ya no se puede soñar más, es menester actuar, y actuar seriamente, en un mundo en el cual el hombre es el propio responsable de lo que haga por haberlo hecho y de lo que no haga por haber dejado de hacerlo. "Yo dejé de ser frívolo —agrega— cuando empecé a instruirme; yo dejé de reírme de los demás cuando empecé a cultivar algo las ciencias positivas." "Comprendí entonces el descarrío de nuestras novedades, comprendí entonces el secreto de nuestra feroz intolerancia, y me di cuenta del triunfo afrentoso y perdurable de nuestra barbarie." "¡Abajo todas las fórmulas absolutas! ¡Abajo todas las teorías *a priori*!, tal es el lema que la ciencia trae escrito en sus pendones. Su bandera es la idea de lo relativo, bandera *democrática* y *liberal* por excelencia, humanizadora, conciliadora; en contraposición a lo absoluto, bandera orgullosa, *aristocrática, opresiva,* que ha flameado hasta hoy sobre las fortalezas del dogma y en el castillo de popa de la metafísica espiritualista." Así, al fin se había encontrado la doctrina filosófica que substituyese a la vieja doctrina colonial. La filosofía de la democracia y el liberalismo que substituyese a la filosofía aristocrática y opresiva. La emancipación mental encontraba sobre qué apoyarse.

Sin embargo, el hombre abandonado a sus propias fuerzas corría el peligro de desviarse de los rectos caminos que los próceres de la emancipación mental habían soñado. Había el peligro de que el hombre abandonado a sus propias fuerzas se apegase a lo material, se convirtiese en un egoísta, tal como lo habían visto los espiritualistas. Los mismos positivistas uruguayos se plantean este problema. El temor de que su ideal fracase no les es ajeno. "Me preguntaba —dice E. Fernández— si el positivismo, como sistema filosófico, pervertía las conciencias, secaba los corazones y precipitaba a los pueblos al abismo, arrancando de los altares del culto los principios del bien, de la justicia y de la dignidad del hombre." Se ha llegado hasta afirmar "que los males del presente, que la ola de corrupciones y de bizantinismos que amenaza envolver a la República, se debe a la impetuosidad de las corrientes positivistas".

"Pero no —agregaba—, el hombre verdaderamente honrado, no es honrado únicamente por miedo al castigo, o por temor a la sanción de la sociedad, o la ley, o la divinidad, al practicar la virtud con prescindencia absoluta de móviles mezquinos." Por el contrario, "la escuela evolucionista

proclama... que la humanidad tiende en su marcha colectiva a practicar la virtud por la virtud misma". "Las acciones que en un principio se ejecutaban por el interés, con móviles calculados, se han transformado hoy, merced al hábito y a las costumbres, en acciones perfectamente desinteresadas y altruistas." Se acusa al positivismo de aliado de los gobiernos personales y arbitrarios: ninguna escuela filosófica admite a los adoradores del oro. Los males que se señalan no son males de la doctrina filosófica, sino de los hombres. "En el gran naufragio a que se refieren los adversarios, caen... positivistas, racionalistas, católicos, místicos y, en fin, creyentes de todas las escuelas filósoficas." Por lo que se refiere a "los que se encubren con el ropaje de las máximas positivistas para ocultar un carácter servil y cortesano... no son positivistas, son seres degradados".

En 1890 el positivismo triunfaba definitivamente en el Uruguay. Spencer se convertía en una especie de filósofo oficial. La Universidad de Montevideo acepta su filosofía desplazando a Cousin y Janet. La nueva generación se imponía en la vida cultural, política y administrativa del Uruguay. La situación política ha cambiado desde 1886, año en que el pueblo vuelve a elegir presidente. Este lo es el general Máximo Tajes, que empieza a devolver al país su orientación civilista. Los civiles vuelven a dirigir la vida pública. El cuartel es al fin vencido. No falta alguna revolución y alguna dictadura, como la de Juan Lindolfo Cuestas; pero ya esta dictadura se justifica con los nuevos principios, dentro de los cuales se destaca el del progreso. En 1903 llega a la presidencia una de las más grandes figuras políticas del Uruguay, José Batlle y Ordóñez, que da al país uno de los más grandes impulsos hacia el anhelado liberalismo y la democracia. *

---

* BIBLIOGRAFÍA: *Anales del Ateneo del Uruguay*, 1881-4.—Ardao, Arturo: *La Filosofía Preuniversitaria en el Uruguay*.— Zum Felde, Alberto: *Proceso intelectual del Uruguay.*

LEOPOLDO ZEA

LA POESIA

En nuestro idioma, el público lector de poesía es muy reducido. Sin embargo, por endósmosis, la obra poética se conoce y se reconoce ampliamente. El nombre de los poetas anda en boca del pueblo y algunos "versos" quedan en su memoria. Pero el gusto por la poesía no se cultiva, no adquiere categoría estética.

Estas notas —las más impersonales de mi cuaderno de notas sobre la poesía— aparecen en este volumen, sobre todo, como invitación al lector, y desde el punto de vista del lector, para emprender el viaje; como un itinerario para el gusto de la poesía; como una guía de ideas generales para la afición del público.

*

LA poesía — como la astronomía o la química entre las ciencias, es un arte cuyos resultados aparentemente misteriosos pueden aprovechar todos los hombres, aun cuando desconozcan sus leyes y su verdadera naturaleza.

*

LA poesía no es solamente un goce, es, también, una devoción sin enemigos. Y, además, un modo de comprobar concretamente y por diversos caminos la verdadera naturaleza subjetiva del hombre.

*

LA poesía que no tiene raíces, a la vez, en lo desconocido y en la inteligencia humana, es una traición a la Poesía.

*

TODO hombre tiene un complejo poético que el poeta anula cuando lo esclarece y lo revela en la poesía.

*

NO son las ideas filosóficas o sociales, renovadoras de una época, las que se reflejan en la obra de arte, sino el germen de formas renovadas de vida que esas ideas pueden contener.

*

DE ningún modo la poesía es el arte de engañarse. La ciencia se rectifica constantemente; el pensamiento filosófico se contradice. Sólo el arte, como la vida y la muerte, es la Verdad fragmentada en múltiples verdades.

*

AÑOS de superficies de palabras razonables no alcanzan a veces la eficacia de una sola palabra de poesía. No sé si a esto pueda llamarse "inspiración".

*

LA sonoridad de la poesía nunca podrá medirse, como la del sonido musical, por la cantidad de sus vibraciones sonoras. No hay letra "i" en la fonética de la voz humana que alcance la intensidad del sonido de la nota extramusical del grillo, producto de las setenta mil vibraciones por segundo de sus élitros.

*

POESIA: Consciencia sin finalidad.

POETA: Veracidad de la palabra.

*

EN general la plástica, la pintura, es un arte objetivo y la poesía un arte subjetivo por sus mismos elementos o medios de expresión. Y si la

pintura debe tender a convertir lo subjetivo en objetivo, la poesía, por lo contrario, deberá tratar de transformar lo objetivo en subjetivo, el mundo material en pensamiento por medio de la palabra, su materia propia.

*

LA poesía debe ser como la atmósfera que respiramos, una para todos, pero para cada uno.

*

EL arte pertenece a las esferas antisociales del hombre, se dirige a su individualidad y tiende a aislarlo dentro de sí mismo, en su soledad espiritual, en su vacío.

*

EL verdadero poeta proviene de sí mismo, y el verdadero aficionado a la poesía debe profundizar un poco en el conocimiento de su afición para distinguir la calidad de la poesía. No hace otra cosa el aficionado a la buena música para distinguir entre un músico y un compositor de valses.

*

UNA sensibilidad sólo puede explicarla otra sensibilidad.

*

TODA gran poesía es un enigma.

*

EN la poesía son equivalentes *experiencia* y *sinceridad*. Experiencia de formas, de sonidos, de ambientes, de nieblas, de pasiones. El poeta fracasa si intenta, por pura imaginación, torcer o rebasar los límites de su experiencia, es decir, de su conciencia experimental. Este es el sentido humano de la invención poética.

*

HAY poetas que *emulan* y poetas que *estimulan.*

*

QUE la poesía nos deje huellas, primero en los sentidos, después en el pensamiento.

*

LA obra de arte —un poema, un trazo, un trozo musical— representa en su existencia una complejidad semejante a la del organismo humano.

Para gozar de la penetración de su sentido, que es el objeto verdadero de la contemplación artística, habremos de leerlo, mirarlo y oírlo repetidas veces hasta lograr su intimidad.

Hay que *tratar* a las obras de arte, como a las personas, para conocerlas. Sólo *el del oficio* puede descubrirlas a primera vista.

*

EN arte hay un problema de pasión y otro de inteligencia. La pasión, fuerza motriz de la intuición artística, es siempre oscura, y, para realizarse, necesita la luz de la inteligencia. Una u otra separadas sólo producen *ismos.*

Pasión sola — romanticismo.
Inteligencia sola — cubismo.

*

COMO el deporte para el cuerpo, la poesía es para el espíritu su ejercicio necesario.

Como para el cuerpo hay ejercicios perjudiciales, para el espíritu hay poesías perjudiciales.

*

SON distintas las condiciones que requiere un público para la pintura y para la literatura. Un analfabeta puede sentir el goce de la línea

y el color; el lector necesita —además de saber leer— un amplio vocabulario y la educación del juicio y de la atención para comprender ciertas relaciones y ciertos matices entre las ideas y el lenguaje.

*

EN la obra de arte, como en la tierra de los geólogos, encontramos diferentes capas superpuestas, diferentes épocas de experiencia sensible, cada una con su valor y su expresión particulares.

*

EN arte, la inteligencia no es un valor en sí. Puede estar al servicio de la mediocridad, de la maldad, de la fealdad, y hacerles un falso valor intelectual.

La crítica y el pensamiento lógico son, aparentemente, caminos para establecer el valor; pero frente al hecho artístico, vivo y complejo, son siempre unilaterales sus conclusiones.

*

LA verdad es, en materia de arte, lo que *es* en realidad y no en apariencia real, lo auténtico, lo que el artista comprueba por la experiencia con sus sentidos o sus sueños, cuando sus sentidos adquieren la mayor perfección y sus sueños el mayor contenido.

*

EN arte no hay más que dos formas de acción: diálogo y monólogo. El teatro y la novela pertenecen al diálogo. La poesía, como la música y la arquitectura, pertenecen exclusivamente al monólogo.

*

EL arte es una existencia que se impone por sí misma, que *es,* que *vive* con relativa extensión y sin dependencia de otra vida alguna.

*

EL ejercicio del arte es un ejercicio en profundidad, a diferencia del ejercicio de la vida, que es en superficie.

*

VIVIR profundamente es el arte de la vida.

*

LA musicalidad externa de la poesía depende de la musicalidad de cada idioma; pero a veces en la poesía se oye una musicalidad interior que pertenece a la poesía y que no pertenece a los idiomas.

*

LA poesía es entre las artes la menos ligada a un sentido en particular —el ojo o el oído—, porque es una síntesis de nuestros sentidos y, por esto, es el arte más intelectual.

*

NO son los conceptos, sino los sentidos —las sensaciones—, las fuentes del arte. El espíritu sería ajeno al hombre si careciésemos de la conciencia de nuestros sentidos, y si por su educación, su perfeccionamiento, no se lograran las nociones más espirituales; por ejemplo: en la música y en la poesía.

*

EN la vida, por lo general, las palabras no corresponden a los hechos ni a las intensiones; pero en la poesía las palabras *son* los hechos y las intenciones.

*

RESPIRAR es un maravilloso acto de magia que para el hombre nada significa voluntariamente. Como la poesía.

*

¿QUE significan, qué son las palabras? En la conversación, en la lectura de los periódicos, en nuestro monólogo interior, recibimos y prodigamos todos los días numerosas palabras sin objeto, sin sentido. Las

palabras de algunos libros y de algunos poemas que leemos, circulan como el aire, con gracia, con soltura; entran por un oído —por un ojo— y salen por el otro, como dice el proverbio. Pero existen otras palabras, las palabras-acto, cargadas de vida, generadoras de acción o de intención para la vida; las palabras mágicas para el arte de las palabras.

La música, la pintura, la arquitectura, son actos artísticos que no necesitan de la palabra para su expresión perdurable. Pero la poesía se sirve exclusivamente de la palabra, y para ser acto, puesto que sólo el acto vive y permanece, necesita de la palabra-acto, del verbo mágico.

Podríamos decir que el poeta es un creador de palabras mágicas, y que la única palabra de valor para la poesía *es aquella que nace como un acto del espíritu y, por su necesidad, de la vida misma del poeta,* del choque de su sentido poético con la realidad invisible, en crisis vital o en acto simplemente de belleza, pero de una necesidad viva, inútil y opulenta de belleza.

*

LA obra de arte es el aislamiento de la perfección.

*

EL arte que satisface las pasiones humanas cuenta con numerosos admiradores; puede ser de una técnica irreprochable, pero es inferior a aquel que sólo satisface las pasiones divinas.

*

EL artista que alcanza la Unidad ya no se mueve en el reino de los contrarios. Su arte es una síntesis en plenitud de la Belleza.

*

LOS clásicos y los románticos pertenecen a la vida, a sus pasiones o a su inteligencia. Pero hay otra clase de artistas: los místicos.

*

EL hombre es un animal económico para la economía; un animal biológico, sin individualidad alguna, para la medicina; pero para el arte es y será siempre el hombre un ser individual.

*

EN la poesía —en el arte, en general— lo duradero y persistente, lo atractivo y fecundo, es su *encanto*: la atracción misteriosa de una belleza que no sabemos bien en qué consiste, y que fuera de alguna otra validez de época, razón moral o contenido limitado y transitorio, subyuga la mente del espectador y le transmite el choque momerable de su encanto.

Es en la magia de todos sus elementos combinados, en profundidad sensible, experimentada, en donde encontramos el goce estético de la poesía.

*

LA música nos hace *sentir* sin discusión, dentro de su oscuridad, lo inefable de nuestro propio ser; la poesía nos ayuda a *decir* y a entender sin discusión, con la claridad relativa de sus medios intelectuales, el mundo oscuro de lo inefable de nuestro ser.

*

CHOPIN, o la consciencia del agua.

*

SI con materias ligeras construir materias pesadas es lo que puede definir a la pintura, con materias pesadas construir materias ligeras puede ser una definición para la arquitectura.

*

LA música y la poesía son expresiones *temporales*, corresponden a un orden de desarrollo espiritual en movimiento cuyas partes se van integrando unas a las otras, a diferencia de la arquitectura y la pintura, que son *espaciales* y contenidas de manera estática en un solo tiempo.

La música y la poesía tratan de explicarnos, cada una con sus propios medios, el fondo de nuestra razón de ser. Las artes plásticas entregan *el enigma*, sin explicaciones, a nuestra contemplación.

*

CUANDO el hombre se dé cuenta de la verdadera utilidad del arte y no lo desdeñe como inútil por serlo para sus negocios y sus pequeños conflictos; cuando se dé cuenta de que la materia exclusiva del arte son sus propios problemas interiores y profundos de los que depende su dicha o su infelicidad, habrá ganado mucho.

*

POR la poesía descubrimos golpes de luz en la sombra de nuestra conciencia. No importa que, como lectores, no les hallemos explicación posible.

*

EL gusto por la poesía es ya una liberación y un triunfo sobre la naturaleza humana.

*

TRATAR de entender el arte por una facultad psicológica distinta de su naturaleza, por el entendimiento práctico impreciso, pongo por caso, sería tanto como pretender llegar al entendimiento práctico impreciso y a su comprobación por métodos de sugerencia propiamente artísticos.

*

HAY edades en el hombre propicias para el descubrimiento y el goce de la poesía: la adolescencia y la vejez —el principio y el fin de la vida—. En la edad madura el erotismo mata cualquier intento de superación en la belleza. Es la edad típica de los versos humorísticos.

*

UN poema no es una demostración *a* más *b*, y la exégesis que cada lector puede establecer es variable y cambiante como su propia naturaleza. Desentrañar el contenido de cada verso es una labor crítica labo-

riosa, e inútil para aquellos que por sí mismos no puedan alcanzarla, como lo sería el explicar los diversos tonos que componen el color de cada una de las partes de un cuadro. Aceptemos, entonces, que la poesía se dirija al sentido poético que todos tenemos más o menos desarrollado, como la música se dirige, en general, a nuestro sentido musical y rítmico y la pintura al sentido plástico del color y las formas.

Pero habremos de saber distinguir con precisión y por medio del gusto —olfato de nuestra sensibilidad—, la poesía verdadera de la falsa poesía.

*

TODO buen lector de poesía es un iniciado que acabará por crear la suya propia. Es decir, todo buen lector de poesía es un poeta.

*

ENTONCES, ¿cuál será la buena poesía? Aquella que no me divierta, que no halague los falsos adornos de mi personalidad, que represente un triunfo sobre lo desconocido o una comprobación de mi verdadera naturaleza.

Aquella poesía que yo no comprenda a primera vista pero que me incite a desentrañarla, o que me hiera de tal modo que no pueda olvidar su milagro, en su conjunto o en un verso particular, es la buena poesía, siempre que no me empeñe en reconocerla nada más dentro de una escuela, una época o un autor.

*

UNO de los fines de la poesía es enriquecer la expresión de la lengua y por su medio la conciencia de la vida, embelleciéndolas. Sólo por excepción, en nuestro idioma, ingresa la poesía culta a la memoria del lenguaje y a la sangre del pueblo. Aceleremos, por todos los medios, la lenta evolución de nuestro idioma.

B. ORTIZ DE MONTELLANO.

EL NEOKANTISMO ANTE LA TRADICION FILOSOFICA MEXICANA

1. *Neokantianos, marxistas y positivistas mexicanos*

Contemplado desde fuera, el neokantismo mexicano presenta ciertas semejanzas con el marxismo y el positivismo que le precedieron en la cultura patria. Una semejanza es la oportunidad que los tres han tenido de intervenir oficialmente en los asuntos de la educación nacional. Respecto al positivismo, sabido es que el presidente Juárez, después del triunfo de la *república,* confía la organización de la enseñanza pública a los positivistas Gabino Barreda, Francisco y José Covarrubias, Pedro Contreras Elizarde, Ignacio Alvarado y Eulalio María Ortega, todos amigos y partidarios del mismo credo filosófico. La obra de este grupo fué la ley del 2 de diciembre de 1867, que impulsó una reforma de la educación desde la instrucción elemental y la preparatoria hasta la superior. En cuanto al marxismo, a nadie escapa el papel decisivo que jugó como orientador ideológico de la campaña educativa de 1934, emprendida por el presidente Cárdenas, y que culminó en una reforma del artículo 3º constitucional, que vino a sustituir el *principio laicista* de la enseñanza por una educación de *contenido socialista.* Las prerrogativas que el grupo marxista disfrutó durante el sexenio cardenista fueron tan visibles, que se hizo lugar común afirmar que la Secretaría de Educación se había convertido en un "territorio de la U. R. S. S." Por lo que toca al neokantismo, nadie ignora que el presidente Alemán, al iniciar su gobierno, concedió a los directores de este movimiento filosófico el privilegio de ocupar dos de los puestos más importantes de la Secretaría de Educación; nada menos que la enseñanza normal y la enseñanza superior y de investigación científica del país se pusieron bajo su dirección.

A la confianza oficial que han disfrutado los tres movimientos filosóficos se debe, sin duda, el interés que han puesto en los asuntos de la educación nacional, el cual se ha traducido en la creación de una literatura pedagógica, que quizá en otras condiciones no se hubiera producido. Trabajos como *La educación moral, La instrucción pública* y la célebre "carta" a Riva Palacio de Gabino Barreda, el *Tratado elemental de pedagogía* de Luis E. Ruiz y la *Historia de la educación nacional* de Ezequiel A. Chávez; como *La educación pública elemental en la ciudad de México durante el siglo XVIII* de Luis Chávez Orozco, *Educación científica y educación sinarquista* de Vicente Lombardo Toledano y *La reforma educacional en México* de Luis Sánchez Pontón; como *Fundamentos filosóficos de la escuela unificada* y la *Historia comparada de la educación en México* de Francisco Larroyo, son ejemplos de ese común interés que positivistas, marxistas y neokantianos han mostrado por la educación nacional, y una corroboración de las afinidades que estos movimientos filosóficos ofrecen.

Si se quiere hacer mas visibles estas afinidades, piénsese en los privilegios que los tres movimientos filosóficos han disfrutado de los titulares de la Secretaría de Educación. El subsidio anual que los neokantianos reciben del presupuesto de Educación para sostener su Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica y la publicación de su "Gaceta Filosófica", pone de manifiesto las prerrogativas que la administración de Gual Vidal les ha concedido; como el subsidio que los marxistas y los positivistas recibían en su tiempo de la propia Secretaría de Educación, los primeros para sostener la Universidad Obrera y la revista "Futuro", y los segundos para publicar "La Libertad" y la "Revista Positiva", pone igualmente al descubierto los favores que esos grupos disfrutaron en su tiempo del poder oficial.

Otra semejanza que presenta esta trilogía de movimientos filosóficos, es su marcado interés por las ciencias positivas y su negación de toda posible metafísica. Francisco Larroyo, el representante del neokantismo de Baden en nuestro país, ha definido así esta actitud: "La metafísica tuvo su razón histórica de existir, como la alquimia en la Edad Media y la teoría del flogisto en el siglo XVIII. Pero así como ningún hombre de ciencia de nuestros días se propone buscar la piedra filosofal y la panacea de todos los males, resulta extraño que en el marco de la filosofía no se abandonen viejos problemas sin sentido y antiguas doc-

trinas carentes de prueba. ¿Qué razones pueden existir para que se reconozca un progreso evidente en los problemas y soluciones en todos los dominios del saber, y se permanezca fiel en la filosofía a las especulaciones de *Santo Tomás* y de *Eduardo von Hartmann*? Estas y otras reflexiones han impulsado a los filosófos críticos a llamar *epigonos* a los que defienden aún los problemas metafísicos. Epigonos, porque se considera que nacieron *después* de la época en que tuvo vigencia su manera de pensar."[1]

Guillermo Héctor Rodríguez, el representante del neokantismo de Marburgo en México, ha escrito sobre esto mismo lo siguiente: "De entre todas las actitudes humanas que conciben al mundo y estiman la vida, sólo es filosófica la de carácter científico: Ni la actitud del quidam en la trivialidad de la vida diaria, ni la del religioso, ni la del escéptico, ni la del nihilista, ni la del metafísico, son actitudes progresivamente filosóficas; todas representan un grado de relativa validez históricamente superada en y por los distintos momentos del progreso en el planteamiento y en la solución científicos de nuestros problemas."[2] "Sostener, como sostenemos, el *concepto inmanente de verdad* que es el único posible, implica la exclusión, de raíz, de toda metafísica... Independientemente de la *conciencia en General,* que es la conciencia lógica, el pensar científicamente válido, nada tiene valor científico; independientemente de las leyes de la lógica que hacen posibles la ciencias, no es posible construir ciencia alguna; por tanto, tampoco es posible la ciencia del *Ser en sí,* la metafísica. No hay más ser que el que es en y por las leyes de la lógica."[3]

Semejante manera de entender la especulación filosófica la tuvieron antes el marxismo y el positivismo mexicanos. Por lo que respecta al primero, Vicente Lombardo Toledano ha definido en estos términos su postura filosófica: "La metafísica es una disciplina que repudia el socialismo; no puede el socialismo, en consecuencia, sustentar una metafísica. El socialismo no cree en causas o factores fuera del mundo físico, del mundo material, no cree en el Universo del alma y de Dios y en el universo de la naturaleza; cree en la naturaleza como la suma total de

1 Francisco Larroyo. *La lógica de la ciencia,* pp. 36 y 37.

2 G. H. Rodríguez. "La Filosofía en México". Conferencia, 1948.

3 G. H. Rodríguez. *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo,* pp. 28 y 47.

todos los cuerpos —de las estrellas a los átomos, a los electrones, al éter—, que se hallan en un estado constante de interacción y de movimiento, cambiando sin cesar sus formas y cualidades y pasando de la una a la otra... El socialismo no cree en la división de materia orgánica y materia inorgánica, como cree la metafísica... y en apoyo del socialismo concurren todos los descubrimientos científicos de nuestra época." [4] Y por lo que se refiere al positivismo, Gabino Barreda, el introductor de esta doctrina en México, se expresaba así de los estudios metafísicos: "¡No se hace creíble que al cerrar el segundo tercio del siglo XIX, en el seno del Sexto Congreso Constitucional de México, después de expedidas las Leyes de Reforma y de extinguidas las comunidades religiosas, haya de verse uno forzado a defender la utilidad de las ciencias naturales en contraposición de la teología y de la metafísica...! Pero supuesto que es un hecho que hay todavía quien sostenga que la teología y la metafísica nos preparan mejor para la vida práctica y profesional, continuemos nuestra tarea de combatir contra la reacción escolástica disfrazada de progresista." [5]

Como se ve, los tres movimientos se han mostrado defensores de la ciencia y enemigos de la metafísica. El positivismo, en nombre de la ciencia, libró violentas batallas con la metafísica escolástica, idealista y romántica, que en su tiempo trataba de disputarle su hegemonía en la educación nacional. Esto mismo hizo el marxismo con la propia metafísica escolástica y con la intuicionista y espiritualista de su época. Cosa semejante ha hecho el neokantismo, provocando polémicas con la metafísica existencialista de nuestros días. Adviértase, sin embargo, que mientras positivistas y marxistas se mostraron radicales contra la metafísica escolástica, los neokantianos han tenido una cierta condescendencia con ella. Han provocado polémicas con los partidarios de la metafísica más novedosa, pero no han medido su método crítico con los representantes de la actual escolástica mexicana. Han condenado en sus libros la metafísica de la tradición, una metafísica muerta, que ya no tiene defensores en México, pero no han polemizado con la escolástica viva, renovada, que sí cuenta con exponentes en el país. Nadie desconoce la influencia que

---

4 V. Lombardo Toledano. *Escritos filosóficos,* p. 167. Editorial México Nuevo, 1937.

5 Gabino Barreda. "Instrucción pública". Artículo polémico en la "Revista Positiva". 1º de julio de 1901.

esta escolástica renovada ejerce hoy en nuestra vida cultural y política, y, sin embargo, el neokantismo le ha hecho la concesión de no combatirla. Tal concesión no deja de ser una actitud sospechosa de los neokantianos de México, máxime si se piensa en ciertos movimientos universitarios, en los que neokantianos y neotomistas han formado en la misma fila.

Hay, sin embargo, un rasgo importante que hace diferentes estas tres direcciones filosóficas, y es su actitud ante la evolución histórica mexicana. Los positivistas y los marxistas, no conformes con interesarse por el problema de la educación nacional, dirigieron sus "métodos" a toda la realidad mexicana, ensayando importantes interpretaciones filosóficas de nuestros movimientos sociales, esto es, produciendo interesantes ensayos de filosofía de la historia de México. La actitud de los neokantianos, en cambio, ha sido diferente. En la literatura producida por ellos no se encuentra un solo trabajo que intente lo que pudiera llamarse una *interpretación crítica* de la historia de México. Faltan en esa literatura ensayos equivalentes a la *Oración cívica* de Gabino Barreda, a la *Sociología de la Reforma* de Porfirio Parra, al *México hacia fines del virreynato español* de Gregorio Torres Quintero, a la *Historia de México* de Alfonso Teja Zabre o a la *Historia económica y social de México* de Luis Chávez Orozco. En esto los neokantianos resultan inferiores a sus antecesores los marxistas y los positivistas, y es mucho lo que tienen todavía que aprender de ellos. Apenas había transcurrido un año de haberse erigido el positivismo en doctrina oficial del gobierno mexicano, cuando Gabino Barreda ensayaba en la ciudad de Guanajuato una interpretación positivista de la historia de México. Y apenas habían transcurrido tres años de consumada la revolución rusa y de haber empezado a propagarse el marxismo en nuestro país, cuando Gregorio Torres Quintero intenta una interpretación materialista del virreynato español en la Nueva España. Veinte años tiene ya el neokantismo en México, y todavía no ha sido capaz de esbozar siquiera el más breve ensayo de interpretación *idealista-crítica* de la historia de México. ¿Qué plan de ideas universales y de aspiraciones humanistas lleva en sus entrañas el proceso de la historia mexicana, por cuya realización debe trabajar un estado de cultura? ¿Es posible una *interpretación idealista-crítica* de la historia de México, que permita descubrir el sentido de nuestra evolución histórica y ampliar la visión de nuestro futuro nacional?

¿Cómo interpretaría esa *concepción idealista crítica* sucesos como la Conquista, la Colonia, la Independencia, la Reforma, la Revolución de 1910 y nuestra época post-revolucionaria? He aquí problemas de filosofía de la historia mexicana que los neokantianos ni siquiera se han planteado, circunstancia que los hace inferiores a nuestros positivistas y marxistas.

Lo curioso de todo esto es que los tres movimientos filosóficos han transcurrido en la historia de nuestra cultura sin ninguna articulación consciente. El marxismo desconoció el antecedente del positivismo, y el neokantismo ha pasado por alto los antecedentes del marxismo y del positivismo, no sólo en lo que estos movimientos tienen de científico y antimetafísico, sino en lo que representan de rica experiencia histórica nuestra. Ensayos como los que hicieron en Alemania Franz Staudinger y Karl Vorländer para unir el marxismo con la filosofía crítica, como los de Eduardo Bernstein y Max Adler para lograr una fundamentación del marxismo mediante el método crítico de Kant, o como los de Ludwig Woltmann encaminados a construir una síntesis de Kant, Marx y Darwin, son algo que no se ha hecho en México, lo que pone de manifiesto la falta de continuidad histórica en la *tendencia científica y antimetafísica* de la filosofía que en nuestro país representan estos movimientos. Al hacer su aparición en la cultura mexicana, el neokantismo debió revisar con su *método crítico* los supuestos científicos y antimetafísicos en que descansaban sus antecesores los marxistas y los positivistas, y mostrar que el punto de vista científico y antimetafísico del neokantismo superaba al de aquellos movimientos filosóficos. Solo así, mediante esta previa actitud crítica, el neokantismo tenía derecho a calificarse de Mexicano y de presentarse como la etapa superada del espíritu científico y antimetafísico de nuestra tradición filosófica. Pero al neokantismo mexicano, tan celoso de su método crítico, le faltó, para merecer con propiedad el epíteto de "mexicano", esta previa tarea crítica. Por esto la presencia del neokantismo en la cultura nacional no puede explicarse como el resultado de una evolución que la inteligencia mexicana hubiera recorrido, desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días, a través de las fases positivista y marxista, hasta llegar a la neokantiana. El neokantismo existe en México, pero fuera de la tradición científica y antimetafísica que tan hondamente caló las entrañas de la cultura patria en la segunda mitad del siglo pasado y en las

primeras décadas de éste, es decir, existe, pero sin conexión con aquel *factum* de la cultura mexicana que es su antecedente.

2. *El neokantismo y la tradición kantiana en México*

Si la aparición del neokantismo mexicano en el escenario de la cultura patria no puede explicarse como el despliegue del *espíritu científico y antimetafísico* de nuestro pasado cultural, veamos si su presencia puede entenderse como el desenvolvimiento natural del *espíritu crítico*, cuyos latidos se vienen dejando sentir en nuestra patria desde hace un siglo.

En México la filosofía de Kant ha tenido admiradores y cultivadores entusiastas desde hace un siglo. Los llamados "precursores" de Kant, con excepción de David Hume, fueron conocidos ya por las minorías cultas de la Nueva España desde la segunda mitad del siglo XVIII. Varios libros de Cristian Wolff, de Guillermo Leibniz, de Isaac Newton y de Juan Jacobo Rousseau son denunciados en algunos edictos del Tribunal del Santo Oficio Mexicano, por esparcirse en ellos máximas que inducen al deísmo y al ateísmo. [6] Nuestros humanistas de la segunda mitad del siglo XVIII enseñan las doctrinas de Leibniz y Newton en los colegios de la Compañía que funcionan en la capital de la Nueva España y en las provincias de Puebla, Oaxaca, Querétaro, Valladolid, Guadalajara, Mérida, Guanajuato y Zacatecas. [7] La presencia de estos precursores de Kant es sobre todo notoria en Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Leibniz, Wolff y Newton son citados muchas veces en diferentes lugares de sus *Elementa recentioris philosophiae,* y Rousseau es el espíritu que alienta sus *Errores del entendimiento humano.* [8]

Después de consumada nuestra Independencia y de haberse normalizado la actividad cultural en nuestras universidades y colegios, estos filósofos precursores de Kant vuelven a ser cultivados y el propio Kant

---

6 Véase el libro de Monalisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México.* El Colegio de México, 1945.

7 Información amplia sobre este asunto en la obra de Bernabé Navarro, *La influencia de la filosofía moderna en México.* Colegio de México, 1947.

8 En el trabajo de Victoria Junco Posada, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* (1944) y en los *Tratados* de Juan Benito Díaz de Gamarra (prólogo y selección de José Gaos, 1946), podrá comprobarse la influencia de estos precursores de Kant en la obra de Gamarra.

empieza a ser leído y enseñado entre nosotros. En 1853, el sabio español don Andrés Manuel del Río introduce en México la primera obra de filosofía kantiana, que es la *Lógica y metafísica de Kant* escrita en alemán por Faesche y Pölitz, y que es utilizada por el padre Farnasio para explicar sus cursos de Lógica y Metafísica en el Seminario de la Diócesis del Estado de Durango. [9] El doctor Basilio Arrillaga y Balcárcel, provincial de los jesuítas, redacta en 1847, en el periódico "El Católico", el primer artículo sobre Kant, cuya finalidad es mostrar a los católicos mexicanos que la filosofía de Kant arruina las "pruebas ordinarias de la vida futura y la existencia de Dios". [10] Por los años de 1848 a 1852, el licenciado Antonio María Vizcaíno, catedrático del Nacional Colegio de San Gregorio, enseña algunas de las ideas de la filosofía de Kant, confesando públicamente su admiración por esta filosofía en un discurso que pronuncia ante las autoridades, profesores y alumnos de aquel plantel, y en el que presenta a Kant como un segundo Socrátes "que ha preparado un rico porvenir a la metafísica". [11] Por estos mismos años, en 1851, un estudiante llamado Bartolomé Boves, después de recibir su grado de bachiller en filosofía, dice en el claustro de la Nacional y Pontificia Universidad de México un discurso en el que presenta a Kant como el "gran genio", como la "extraordinaria capacidad" de los tiempos modernos, en la que hay que buscar "luz cuando la filosofía de los antiguos nos deje en la obscuridad". [12] En el mes de agosto del mismo año, una revista católica, "El Espectador de México", comenta este discurso, señalando el peligro que representa para los "fundamentos de la religión católica" el que se pongan los libros de Kant en manos de la juventud, ya que su filosofía ofrece únicamente "nuevas sutilezas", "nuevas confusiones", "mayores oscuridades", "errores olvidados ya en Europa", y encierra la "gran llaga" del protestantismo, del ateísmo y de la incredulidad, "que está en franca oposición con los fundamentos de la religión católica". [13] Otro periódico, "El Universal", reproduce el discurso de Boves

---

9 Consúltese el periódico "El Siglo Diecinueve". Nº 45. 1843.

10 "El Católico". Tomo 3, 1847.

11 Antonio María Vizcaíno. Discurso pronunciado el 7 de noviembre de 1852 en el Nacional Colegio de San Gregorio.

12 El texto del discurso del estudiante Boves puede consultarse en "La Voz de la Religión", mes de julio de 1851, o en *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* de E. Valverde Téllez.

13 "El Espectador de México". Tomo II, agosto de 1851.

y hace la defensa de la filosofía de Kant, recomendando su estudio en nuestro país y afirmando que esa filosofía tiene puntos comunes con el cristianismo. En respuesta, "El Espectador de México" publica otro artículo titulado "La filosofía alemana", en el que se hace una exposición de la filosofía de Kant y de sus discípulos, concluyendo que la *Crítica de la razón pura* no hizo mas que "dar forma filosófica a la doctrina teológica de Lutero y demás reformadores protestantes". [14]

En medio de estas discusiones sobre la filosofía de Kant, en las que intervienen "liberales" y "católicos", llega el triunfo de la Reforma y con él se inicia la era del positivismo mexicano. A lo largo de ella, corre paralela la difusión entre nosotros del positivismo de Comte, Spencer, Stuart Mill y Littré, y del idealismo alemán que va de Kant a Hegel. Lectores entusiastas de los filósofos alemanes son en estos años don Ignacio Ramírez, "el Nigromante", quien deja en su artículo "Los estudios metafísicos", un testimonio de sus lecturas sobre Kant, [15] y don Ignacio Manuel Altamirano, que en su cátedra de Historia de la Filosofía de la Escuela de Jurisprudencia, enseña los sistemas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. [16] En 1875, don José María del Castillo Velasco traduce al español la *Lógica o ciencia del conocimiento* de G. Tiberghien, texto con el que cinco años más tarde se pretende reemplazar la *Lógica* de Alejandro Baín. Las pretensiones de sustituir la Lógica positivista de Baín por la *Lógica* krausista de Tiberghien en la Escuela Nacional Preparatoria, abren una discusión sobre la filosofía alemana y la filosofía positivista, que se prolonga hasta fines del siglo pasado. El periódico "La República", de Ignacio Manuel Altamirano, toma la defensa de la filosofía alemana, y "La Libertad", de Justo Sierra, la del positivismo. Hilario S. Gabilondo, un articulista de "La República", defiende la filosofía alemana desde Kant hasta Krause, asegurando que está mas conforme con el principio de libertad de enseñanza de la Constitución de 1857 que las doctrinas del positivismo. Los positivistas Leopoldo Zamora y Jorge Hammeken y Mexía, plantean en "La Libertad" el problema: "¿Es cierto que la filosofía alemana es favorable al catolicismo?", resolviendo

14 "El Espectador de México". Septiembre de 1851.

15 Ignacio Ramírez. *Obras completas*. Editorial Nacional, S. A., 1947.

16 El Presidente Miguel Lerdo de Tejada, por decreto del 18 de octubre de 1880, crea la cátedra de Historia de la Filosofía en la Escuela de Jurisprudencia, designando como titular a don Ignacio Manuel Altamirano.

que ni en Kant, ni Fichte, ni en Schelling, ni en Hegel, ni en Krause, "resulta el catolicismo muy bien librado".[17] En la lucha contra el positivismo mexicano que don José María Vigil emprende en 1882, con la publicación de su "Revista Filosófica" y en sus polémicas con Porfirio Parra y con Luis E. Ruiz, utiliza la filosofía de Kant para fundamentar sus críticas y dar fuerza a su argumentación. En 1884, en su *Ensayo sobre una clasificación de las ciencias,* don Ramón Manterola intenta la conciliación del positivismo y la metafísica, eligiendo como principio conciliador la *razón pura* de Kant, que "todo lo llama ante su tribunal, inclusive a ella misma". En su libro *La belleza y el arte. Nociones de estética,* Diego Vaz se inspira en Kant para componer los capítulos sobre la "Definición de la belleza" y sobre la "Diferenciación de lo bello y lo sublime".[18] En el Ateneo de la Juventud, la lectura de la *Crítica de la razón pura* sirve al grupo de jóvenes talentosos formado por Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Martín Luis Guzmán, para despertarse del "sueño dogmático" del positivismo en que habían sido educados.[19]

En lo que va del siglo, Kant es la sabia que más circula por el árbol de nuestra cultura patria. En las dos ramas más vigorosas de este árbol, que son Antonio Caso y José Vasconcelos, la influencia kantiana es manifiesta. En su campaña antipositivista emprendida en 1909 desde su cátedra de la Escuela Nacional Preparatoria, Caso hecha mano de la *Crítica de la razón pura* de Kant oponiéndola al *Curso de filosofía positiva* de Comte y sus discípulos. En su polémica de 1936 con Alfonso Junco, Caso utiliza las reflexiones de la *Analítica trascendental* para invalidar los llamados argumentos teleológicos sobre la existencia de Dios, haciendo ver que ésta no se puede demostrar por silogismos necesarios como pretende la filosofía tomista. En 1937, al polemizar con Guillermo Héctor Rodríguez sobre la escuela filosófica de Marburgo, Caso se apoya en el propio Kant para hacer ver que los filósofos marburguenses, Cohen y Natorp, "no son, en verdad, kantianos, sino corruptores del kantismo; lo seleccionan arbitrariamente". Kant está asimismo presente en varios

---

17 "La Libertad". 8 y 16 de octubre de 1880.

18 Diego Baz. *La belleza y el arte. Nociones de estética.* Prólogo de José M. Vigil. México, 1905.

19 Antonio Caso. "Kant en Argentina y en México". Artículo en "El Universal" del 17 de febrero de 1939.

lugares de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* especialmente en los capítulos que se refieren a "Los valores estéticos" y al "Ensayo sobre la fe".[20] Kant contribuye también con un aporte respetable a la construcción del sistema filosófico de José Vasconcelos. Gran parte de su *teoría del conocimiento,* que es la médula del *monismo estético,* está calcada de la doctrina kantiana. En su concepción sobre el "conocimiento sensible", Vasconcelos no hace sino reproducir la teoría de la *sensibilidad* propuesta en la *Estética trascendental.* Y al hablar del "conocimiento intelectual", adopta plenamente la concepción kantiana de las categorías formales, de tal manera que la inteligencia vasconcelista resulta ser el intelecto kantiano. Sólo al definir el "conocimiento emocional", Vasconcelos abandona la senda trazada por Kant en la *Crítica de la razón pura* para seguir a Plotino, afirmando que el *noumeno* no es incognoscible, pues la emoción posee su clave: "De igual suerte que por la inteligencia se llega a la síntesis de los fenómenos, por la emoción se alcanza la síntesis de los noumenos." Además, una parte muy respetable de la teoría vasconcelista sobre la emoción estética está igualmente inspirada en la *Crítica del juicio* de Kant. Para Vasconcelos, el sentimiento estético es una especie de juicio sintético *a priori.* "El contenido o elemento material, lo integra la sensación placentera o dolorosa con su tonalidad emocional; la categoría o elemento formal, es el *a priori* estético. De la fusión de la materia y de la forma, resulta el sentimiento estético."[21]

Esta es, sinópticamente trazada, la tradición del pensamiento kantiano que nuestra cultura patria lleva en sus entrañas. Semejante tradición, claro está, no es el resultado de un estudio emprendido directamente de las obras originales del pensador de Könisberg. Con excepción de los filósofos del Ateneo, que sí establecieron contacto directo con la *Crítica de la razón pura,* el resto de ese pasado kantiano fué haciéndose con las noticias que nos fueron llegando de Francia y de España a través de los manuales de Cousin, Youffroy, Geruzes y Balmes, de la lectura de las traducciones francesas, por cierto no muy correctas, de las obras principales de Kant hechas por Tissot y Barni, y de las traducciones

---

20 Capítulos VI y IX, respectivamente, de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.* Ediciones de la Secretaría de Educación. México, 1943.

21 José Sánchez Villaseñor. *El sistema filosófico de Vasconcelos.* México, 1939.

castellanas de Gabino Lizárraga, Alejo García Moreno, Juan Ruvira, Juan Uña y José del Perojo y Figueras. Pero aunque de fuentes indirectas, es un hecho que existe en México un patrimonio de ideas kantianas, que, por haberlo asimilado la inteligencia mexicana, forma parte de nuestro ser cultural. Es este pasado de ideas kantianas, cuya edad alcanza el siglo, lo que debe entenderse por tradición del kantismo en México.

Creo que esta tradición kantiana puede ser correctamente calificada de "mexicana", por cuanto representa el conjunto de relaciones que nuestros intelectuales han tenido desde México con las ideas de Kant. No se trata de relaciones de tipo especulativo estrictamente kantiano, en las que aparezca fijado plenamente el auténtico sentido de la letra kantiana, sino de relaciones de tipo histórico que han permitido a nuestros intelectuales seleccionar determinadas ideas kantianas y articularlas en la cultura del país. Son relaciones en las que aparecen fijas las diversas maneras como la inteligencia mexicana ha vivido ciertas ideas de Kant y las ha hecho funcionar en determinadas circunstancias de nuestra vida social. Esto hace de nuestra tradición kantiana un hecho vivo y no un simple pasado ilustre. No hallará de seguro, quien investigue esta tradición kantiana nuestra, la ideología que Kant formalmente pensó, pero en cambio encontrará algo más fértil: las ideas kantianas hechas sangre y carne en el torrente de nuestra historia política.

Ahora bien, si se revisa toda la literatura producida por el neokantismo mexicano y se conversa con los partidarios de este movimiento filosófico, se encontrará que esta tradición kantiana no es mencionada por ninguna parte, y que los neokantianos ignoran que tras de ellos existe todo un siglo de pensamiento crítico. No saben que las doctrinas de los "precursores" de Kant —Leibniz, Newton, Wolff y Rousseau— fueron bien asimiladas por nuestros humanistas del siglo XVIII y utilizadas por ellos para combatir la escolástica decadente y edificar todo el *eclecticismo* del XVIII mexicano, que constituye uno de los movimientos filosóficos más originales de nuestra cultura patria, ya que es completamente distinto del *eclecticismo pagano* de Cicerón, del *eclecticismo alejandrino* de Potamón y Lactancio y del *eclecticismo moderno* de Víctor Cousin. Ignoran también que, a partir de la tercera década del siglo pasado, cuando Kant empieza a ser conocido por los mexicanos, nuestros "liberales" utilizan la filosofía de Kant como instrumento de lucha política para dominar a los "conservadores" y combatir a la Iglesia Católica, y que no

sólo la filosofía de la *Enciclopedia,* sino también la filosofía del *a priori,* influye en la gran hazaña liberal que culmina en la *Constitución del 57.* Ignoran asimismo que durante la *Dictadura porfirista,* la filosofía de Kant permitió a los liberales más cultos apartarse tanto de los excesos cientificistas del positivismo como del abuso dogmático de la escolástica. Ignoran, en fin, que la filosofía de Kant es el cimiento de la producción filosófica de más prestigio en el México actual. Y si ignoran todo esto, ¿cómo pueden llamarse *neokantianos de México*? Es posible que merezcan el título de "neokantianos" —esto se verá al analizar su producción filosófica—, pero en todo caso no hacen honor a lo "de México", toda vez que no han sabido articular su movimiento con la tradición de un siglo de filosofía crítica que circula por el corazón de la cultura patria.

Por todo esto, la aparición del neokantismo llamado mexicano en el marco de la cultura nacional, no puede explicarse tampoco como la etapa superada y consciente de ese *espíritu crítico mexicano* que en forma balbuciente empieza a manifestarse en la segunda mitad del XVIII y corre con ansias de expresión por todo el XIX, hasta llegar a nuestros días, sin haber sido advertido por los importadores de esta filosofía. Cuando el neokantismo comenzó a importarse a nuestro país, no se pensó en vincularlo con nuestra tradición kantiana; no se advirtió que una relación con ella podría ser benéfica para la nueva dirección filosófica que se pretendía introducir, ya que el contacto con esa tradición cultural afín, podría imprimir al pensamiento crítico modalidades y matices que, andando el tiempo, podrían engendrar grandes y valiosas sorpresas ideológicas. Nada de esto se consideró, y por eso el neokantismo existe en el ambiente cultural mexicano sin estar vinculado a la tradición kantiana que hay en México, sin ser la etapa superada y consciente de la dirección de nuestro pensamiento crítico. La relación del neokantismo con nuestra tradición kantiana es *estática* y no *dialéctica.* No existe entre "nuestro" kantismo y "nuestro" neokantismo algo que pudiera llamarse *interacción,* influencia recíproca.

3. *La enseñanza oral del maestro Caso y el neokantismo mexicano*

Ya que la presencia del neokantismo en la cultura patria no puede explicarse como una fase del desarrollo de nuestra inteligencia cientí-

fica, antimetafísica y crítica, veamos si es posible explicarla por el influjo de la acción docente del maestro Caso, que fué en México el expositor más brillante de las direcciones filosóficas de la Francia y de la Alemania de nuestro siglo.

Desde su ingreso en la cátedra universitaria, Antonio Caso fué para los mexicanos un *microcosmos* en el sentido que Scheler asigna a este término. El mundo grande de la cultura universal logró condensarse y resumirse en su recia personalidad y convertirse en un microcosmos. En este pequeño mundo, edificado con amor heroico y desinteresado, la filosofía fué en México siempre llama viva. En su seno se sumergieron todos los que alguna vez sintieron la inquietud del conocimiento, el anhelo insaciable del saber, el amor a la sabiduría.

El microcosmos de Caso estuvo formado, más que por sus libros y sus artículos, por sus lecciones en la cátedra y su peculiar forma de enseñar, en la que estuvieron involucrados no sólo los asuntos o temas que enseñó, sino las actitudes espirituales, las reacciones psicológicas, las vivencias, la expresión, los ademanes, la elocuencia y el silencio. Fué la cátedra el auténtico y verdadero microcosmos de Caso. En este pequeño mundo cultural se movió como una *naturaleza donjuanesca,* parecida al Nietzsche que nos pinta Stefan Zweig. Para este don Juan de la cátedra, los sistemas filosóficos fueron como mozas vírgenes a quienes había que seducir hasta arrebatarles su virginidad. A diferencia de Nietzsche, que violaba la verdad y el conocimiento en el monólogo de su soledad privada, Caso realizaba sus faenas de voluptuosidad intelectual ante el público de su cátedra, en pleno foro de su microcosmos. Desde ahí lo vimos actuar como un gran amador que sabía gozar de los encantos de la seducción filosófica, y hacernos gozar a sus oyentes con la formidable técnica del profesional en las lides amorosas. Al igual que los grandes seductores, Caso no hizo de un sistema filosófico una esposa a quien se promete fidelidad eterna. Todos le atrajeron con el mismo interés erótico al exponerlos ante su auditorio; pero ninguno logró detenerlo y atraparlo en sus redes voluptuosas. Apenas una doctrina era vivida por él en la cátedra, perdía todo su encanto. Como don Juan que buscaba a la "*mujer* en las mujeres", Caso buscó la *filosofía* en las filosofías. Esta es una de las razones por las que Caso no profesó un determinado sistema filosófico, sino que prefirió vivir, como ha dicho Samuel Ramos, "vistiendo el traje de todos los filósofos". Sus relaciones con la filosofía fueron polígá-

micas y no monogámicas. Así vivió en su microcosmos hasta la muerte; vivió, según su propia confesión: "no con las masas ni con las misas, sino sólo con las mozas y las musas".

En este microcosmos fueron expuestas y vividas las doctrinas de los filósofos más representativos de las grandes épocas de la cultura universal: Sócrates, Platón y Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, Descartes y Spinoza, Hobbes, Locke y Leibniz, Berkeley, Hume y Rousseau, Kant y Fichte, Schelling y Hegel, Schopenhauer y Nietzsche, Stirner y Marx, Comte y Spencer, Boutroux, Bergson y James, Husserl y Scheller, desfilaron por este microcosmos reanimados por el aliento de su palabra. ¡Excepción rara! Sólo los filósofos neokantianos de las escuelas de Baden y de Marburgo no fueron matizados con su emoción interior, con la elegancia de su expresión, con la honestidad y rectitud de su pensar, con su ademán artístico, con su gesto impregnado de vida. Todo hace suponer que el neokantismo no era el tipo de moza filosófica preferido por Antonio Caso. No tuvo el neokantismo encantos filosóficos suficientes para suscitar en este don Juan de la cátedra una aventura filosófica. Caso fué indiferente a la altivez y arrogancia de las mozas filosóficas de Baden y de Marburgo. Por eso el neokantismo mexicano carece de ese sabor *casista,* tan impregnado de emoción humana, que caracteriza a todos los sistemas filosóficos que fueron enseñados en su cátedra.

En efecto, si se examinan los libros y los cursos que explicó en cátedra, no se encontrará una sola exposición de los filosófos neokantianos. En su *Historia y antología del pensamiento filosófico,* aparecida en 1926, expone en diecisiete capítulos toda la evolución de las ideas filosóficas de Occidente, destinando dos de éstos, el XI y el XIV, a la filosofía de Kant, por la que muestra una gran simpatía, pero no se ocupa del neokantismo. Sólo al comienzo del capítulo XII, al hablar de Fichte, Schelling y Hegel, hace una mención del "agnosticismo neo-kantiano", que imploró al mediar el siglo pasado un "¡Volvamos a Kant!"

Es muy posible que el maestro Caso, bien informado del pensamiento francés, todavía en ese año de 1926 no hubiera fijado seriamente su atención en las nuevas corrientes de la filosofía alemana, que apenas empezaban a darse a conocer en los países de lengua española por la acción editorial de la "Revista de Occidente". A este respecto es significativo el testimonio de Samuel Ramos, quien en su ensayo "Antonio Caso", publicado en la revista "Ulises" en 1927, reprocha al maestro haber *per-*

dido la aptitud a la renovación: "Ha publicado hasta la fecha doce libros. Sin embargo, parece que dijo todo lo que tenía que decir hace diez años, porque desde entonces ni sus cursos ni sus libros nos traen ninguna novedad. El ha sido muy dueño de ignorar todo lo que se ha pensado después de Bergson, Croce, Boutroux y James." [22]

Más significativa es la respuesta que Caso da a esta objeción en su opúsculo *Ramos y yo* [23] publicado en ese mismo año de 1927. "Sirviéndome —dice— del índice del flamante libro de Augusto Messer, sobre la *Filosofía actual,* hallo que he explicado en México "el activismo de Eucken, desde 1915"; "a partir de mi regreso del primer viaje a la América del Sur, en 1922, suelo exponer las ideas de Spengler"; "mi libro sobre *El concepto de la historia universal,* es, puntualmente, una orientación de la filosofía en el sentido de la ciencia cultural. Compárense las ideas de Rickert y de Windelband con los conceptos ahí vertidos." Adviértase que Caso no dice que ha enseñado las doctrinas de Ricket y de Windelband, sino simplemente que se comparen las ideas de estos pensadores con los conceptos vertidos en su libro.

Por los testimonios de Ramos y Caso, parece deducirse que, hasta 1927, el maestro no había enseñado a los filósofos de Marburgo y Baden. Si se revisan los programas de sus cursos profesados durante los años de 27 a 31, es fácil cerciorarse de que en ninguno de ellos figuran los filósofos neokantianos. Sólo en 1930 Caso explica en la Facultad de Filosofía y Letras un curso sobre el "idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel)", pero no figura en el programa formulado ninguno de los filósofos de las escuelas neokantianas. Es posible que la explicación de estos idealistas haya influído en los asistentes de Caso, al grado de poderlos llevar al estudio y conocimiento de los filósofos neokantianos. En todo caso, la acción del maestro como promotor del neokantismo en México fué tardía, porque, como se verá, ya dos años antes habían surgido en los estudiantes de la cátedra de Epistemología Analítica de la Facultad de Filosofía, las primeras manifestaciones del neokantismo. Lo cierto es que Caso no se ocupó de enseñar en su cátedra el neokantismo.

La explicación de por qué Caso, hombre que se preciaba de hallarse siempre "al corriente del pensamiento universal", no había explicado

22. S. Ramos. "Antonio Caso". Revista "Ulises". Nos. de mayo y junio, 1927.
23 Antonio Caso. *Ramos y yo*. Editorial "Cultura". México, 1927.

todavía en el año de 1927 en sus cursos a los filósofos de las direcciones neokantianas, hay que buscarla no en su falta de información de las doctrinas de estos filósofos, sino más bien en la carencia de simpatía intelectual por las ideas profesadas por ellos. De esto habla claramente su libro *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores,* publicado en 1933. En el capítulo VI, titulado "La Historia como ciencia cultural", Caso expone las concepciones de Windelband y de Rickert sobre la historia, oponiéndoles un dilema. "Es indudable —escribe— que si la concepción de la historia que analizamos se acepta, la historia se contrae definitivamente a lo humano y cultural, y deja fuera de su campo a la naturaleza; porque los valores no pueden darse en la naturaleza, sino, exclusivamente, en la cultura.

"Si así fuere, *no es posible ya una historia universal,* sino solamente una historia de la humanidad o de la cultura, ya que el hombre, en su acción, es el solo ser que *capta* los valores. Pero esta opinión está en palmaria contradicción con la realidad del desarrollo de las investigaciones científicas: porque, al lado de la historia de la cultura, se viene elaborando la historia del Universo, de los mundos, del planeta que habitamos, de las especies minerales, vegetales y animales, así como la del hombre mismo como producto de la evolución de la vida universal.

"Puede oponerse, por tanto, un dilema a la teoría de Windelband y de Rickert: o la historia es universal, y entonces no es ciencia de valores, porque los valores son exclusivos de la cultura y no de la naturaleza; o no es universal, y entonces no se explica cómo puede ser ciencia, porque carece del asiento universal de los valores que la organizan en la esfera cultural. O sea, si la historia es universal, no puede ser ciencia; y si es ciencia, no puede ser universal. ¡Curioso ejemplo de una pretendida ciencia que halla como estorbo para *su* universalidad, el propio carácter de universalidad!" [25]

Sea que el maestro Caso no estuviera suficientemente informado de las corrientes neokantianas o que no haya simpatizado con ellas, como es lo más correcto suponer, lo cierto es que en su cátedra no enseñó nunca las doctrinas de los filósofos de Marburgo y de Baden, lo que revela que el neokantismo mexicano no salió de sus cursos. ¿Cómo se explica entonces la aparición de esta corriente filosófica en la cultura nacional?

---

25 Antonio Caso. *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores,* pp. 89 y 90. Ediciones Botas. México, 1933.

4. *Los orígenes históricos del neokantismo mexicano*

En el año de 1926, después de haber vivido en Alemania siete años estudiando en las universidades de Baden, Tubinga y Stuttgart, el ingeniero Adalberto García de Mendoza regresa a México. Durante aquellos años había seguido cursos con Rickert, Windelband, Cassirer, Natorp, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, de modo es que su formación filosófica se había hecho en contacto con la fenomenología, el neokantismo, el existencialismo y la axiología, doctrinas que por entonces eran poco conocidas entre nosotros. García de Mendoza trajo consigo una riquísima bibliografía alemana y una copiosa iconografía de los filósofos contemporáneos de mayor significación en Alemania. En los estantes de su magnífica biblioteca, compuesta de unos cuarenta mil volúmenes, se guardan las obras y la galería de los filósofos de la Alemania contemporánea que entonces introdujo en México. Allí se pueden ver en su idioma original las obras completas de Kant, Cohen, Natorp, Rickert, Windelband, Cassirer, Scheler, Husserl, Hartmann y Heidegger, así como los autógrafos de estos filósofos.

Al año siguiente de su llegada, en 1927, inicia un curso de Lógica en la Escuela Nacional Preparatoria, y otros de Metafísica, Epistemología analítica y Fenomenología en la Facultad de Filosofía y Letras, con los cuales se introdujeron en la Universidad las nuevas direcciones de la filosofía alemana. Quien revise los programas de estas asignaturas, correspondientes a los años de 1928 a 1933, puede cerciorarse de que García de Mendoza enseñó a sus alumnos de entonces el neokantismo de Baden y de Marburgo, la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Heidegger. En sus programas figuran temas como estos: "El emanatismo de las categorías en la Escuela de Marburgo", "La teoría del valor en la Escuela de Baden. Windelband y Rickert", "Herbart y el neokantismo", "La lógica pura en Cohen y en Husserl", "Fuentes de la fenomenología", "El método fenomenológico", "Estudios fenomenológicos", "Epocas de la fenomenología", "Problemas de la fenomenología", "Max Scheler y la teoría fenomenológica de los valores", "La sociología del conocimiento en Max Scheler", "La filosofía social de Max Scheler", "La filosofía religiosa en Max Scheler", "La teoría de la persona en Max Scheler", "La obra de Martín Heidegger y la nueva fenomenología", "Análisis de la teoría de Heidegger", "El existencialismo y la filo-

sofía de los valores en la obra de Heidegger", "Crítica de la fenomenología de Heidegger", etc.[26] Además, en su libro *La dirección racionalista ontológica en la epistemología,* publicado en 1928, y en su *Manual de lógica,* aparecido en 1932, están tratadas estas direcciones filosóficas alemanas y consignada una bibliografía referente a cada uno de los representantes de ellas. Lo que revela que es el primer animador de la filosofía alemana contemporánea en nuestra Universidad, y quien comienza a enseñar en México las teorías de los filósofos de Marburgo y de Baden. En aquellos cursos, que van de 1927 a 1933, está la génesis del neokantismo mexicano.

Un fiel reflejo de lo que entonces enseñó García de Mendoza en sus cátedras, es la colección de 180 volúmenes debidamente empastados, en los que se conservan todas las "tesis" de exámenes semestrales de sus alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Escuela Nacional Preparatoria. En esas tesis se denuncian las enseñanzas sobre la fenomenología, el neokantismo y el existencialismo que en aquellos años impartía el joven maestro a sus alumnos. Por lo que se refiere al idealismo crítico, hay en esa valiosa colección algunas tesis en las que se aprecia bien clara esta dirección filosófica, y en las que se pueden ver las primeras señales del neokantismo en México.

En 1928, Francisco Luna Arroyo, alumno del maestro García de Mendoza en la cátedra de Epistemología analítica, presenta una tesis de examen semestral titulada *El formalismo de Stammler en el método de la sociología,* en la que se encuentra ya una profesión de fe neokantiana. Al comienzo de su trabajo, dice Luna Arroyo que es preciso hacer algunas consideraciones generales "sobre el estudio lógico del método, para recalcar cuál es el lugar que le corresponde a este importantísimo problema cuya resolución aún parece estar prendida a la potente cúpula ideológica del filósofo magistral de Königsberg, para conquista triunfal de los agudos Stammler y de los profundos Rickert, a la par que para la pléyade de los enormes neokantianos".

A continuación escribe Luna Arroyo: "A la aserción clásica, si así se permite llamarle a lo tradicional, de que el objeto de una ciencia determina su método, opongo la tesis de Windelband que fundamenta que

26 Véanse los programas de Lógica, Fenomenología y Epistemología analítica que figuran como apéndice del primer volumen de la *Lógica* de Adalberto García de Mendoza.

toda ciencia sólo puede definirse por su fin cognoscitivo y por la estructura lógica en un material empírico dado; es decir, del método que se siga, a la vez que de su fin cognoscitivo, dependerá su carácter, y solamente después de conocidas estas operaciones se podrá precisar el objeto de una ciencia."

Después de concebir la sociología como un estudio particular de la cultura en el sentido de Rickert y de referirse a los momentos del método científico naturalista, el alumno de Epistemología analítica se pregunta: "Ahora bien, ¿cuál debe ser el criterio para realizar esta elección? ¿Cómo es posible definir el material, encontrar las uniformidades sociales o remontarnos al concepto del derecho como dice Stammler, si el concepto de lo social o del fenómeno jurídico no ha sido supuesto en estas investigaciones? ¿Será preciso ineludiblemente antes de toda investigación conocer si un hecho social es derecho o saber de antemano la esencia *Formal* del fenómeno Social? ¿Será en fin indispensable un *a priori* o pre-juicio para transformar la continuidad heterogénea en discreción homogénea, es decir, descubrir las leyes mediante las cuales es posible la experiencia social en el sentido científico? ¿Ignorar todo de antemano y obtener las esencias científicas sólo por la inducción será un método sin potencia demostrativa?"

Finalmente, concluye el alumno del maestro García de Mendoza, "la exclusiva consideración que de antemano es preciso hacer para el estudio de la sociología, es de que se trata de la coexistencia de los hombres, pues otra afirmación resultaría grandemente hipotética. Así, lo que sea el Estado, el fenómeno jurídico, el religioso, el racial, etc., etc., deben definirse después y sólo después de haber rebasado las primeras operaciones lógicas del método, ya que otra dirección sería notoriamente falsa dado el carácter eminentemente positivo que debe seguirse en estas especulaciones, que son eminentemente transformadoras.

"*Conclusión*: Un solo *a priori* como propone Eleuterópulos es el único valedero para el estudio científico de la Sociología, a saber: la *inducción*." [27]

En el volumen correspondiente a las tesis de Lógica presentadas en el año de 1930 por los alumnos de Preparatoria de García de Mendoza, hay una del estudiante Beethoven Lomelí, titulada *Concepto individualiza-*

---

27 A. García de Mendoza. Colección de tesis de Epistemología analítica. Vol. 120. México, 1928.

dor de Rickert, en la que francamente se acepta la posición ideológica del neokantismo de Baden.

El pensar contemporáneo, escribe el joven alumno, "debe a la Escuela de Baden la objetividad de todos los valores culturales. Es decir, los valores son cosas reales fuera del tiempo, a los cuales todos los hombres sin excepción deben sentirse atraídos y a los cuales poco a poco se van acostumbrando a considerarlos como tales de acuerdo con el grado de cultura que han elaborado.

"Sólo en esta forma puede elaborarse la historia universal cuyo problema es buscar lo esencial para todos los hombres, cosa imposible sin considerar los valores como algo objetivo. Pero es de absoluta necesidad la comprensión de que sólo es posible la historia cuando se hace intervenir a los valores. Nunca puede ser el método histórico un método naturalista, es una verdadera ilusión la que se forjan los que sólo consideran como conceptuación científica la que es generalizadora.

"Creo yo que Rickert ha fundamentado admirablemente la oposición entre las ciencias empíricas, con verdaderas bases lógicas... De manera que se aprecia la diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las culturales. Aquéllas tienen un método totalmente opuesto al de éstas. Las ciencias naturales tienen un método generalizador mientras que las culturales uno individualizador."

En este trabajo se advierte que una de las finalidades del autor es oponer la tesis de "ciencia cultural" y "ciencia natural" de Rickert a la tesis de la *Decadencia de Occidente* de Spengler. "Ahora puede comprenderse fácilmente que la obra de Spengler, *Decadencia de Occidente,* adolece de una verdadera y lamentable confusión; no puede aplicarse, como él pretende, un método biológico, que es el de la naturaleza, a la historia."

También se advierte en la tesis la intención de buscar en Rickert una fundamentación al libre albedrío. "Se había aceptado que el que considerara valor a la conceptuación científica (cuando se consideraba la conceptuación naturalista), no podía aceptar el libre albedrío. Asentando ahora las dos distintas maneras de conceptuación, dentro de las cuales en una interviene la fatalidad de las leyes naturales y en la otra la finalidad, creo que ya pueden considerarse unos sólidos cimientos para el libre albedrío, aunque la psicología, como ciencia natural, se empeñe en encontrar en el inconsciente la causa de todo lo que el hombre se considera libre de escoger."

Pero no sólo el neokantismo de Baden se halla presente en las tesis de los estudiantes, sino también el de Marburgo. Alberto Díaz Mora, alumno de García de Mendoza en la cátedra de Metafísica, presenta en 1933 un trabajo sobre *El concepto del a priori*. Tres cuestiones son tratadas por él: a) El concepto de *a priori*; b) El *a priori* ¿es de naturaleza metafísica o gnoseológica?, y c) ¿Es posible extender el concepto de *a priori* a toda la historia de la filosofía?

La idea de *a priori,* declara Díaz Mora, "va unida con la idea de la obra kantiana", pues es en Kant en donde aparece por primera vez el uso del vocablo y de su concepto. A partir de Kant el concepto *a priori* "es usado profusamente por toda clase de escuelas filosóficas", las que reconocen a Kant como iniciador. Por eso "cualquiera que intente una fijación del concepto de *a priori* deberá recurrir necesariamente a la obra kantiana".

Convencido de esto, Díaz Mora trata de fijar la esencia del *a priori* partiendo de la obra de Kant y, después de haber dilucidado el concepto kantiano de *a priori,* se pregunta: "Ahora bien, ¿es justa esta concepción? Veamos lo que ha opinado la filosofía posterior a él y especialmente sus sucesores, que han tratado de corregir la obra kantiana y dar a ella un puro sentido epistemológico. Külpe, uno de los representantes del realismo crítico, se expresa así: 'Kant no ha podido aún del todo determinar el concepto del *a priori* en un sentido puramente epistemológico; a veces el *a priori* significa para él una propiedad innata, aunque en forma germinativa, es decir, una cualidad psíquica del sujeto que conoce. Así Kant no escapa completamente a la falta de psicologismo'. (Külpe. *Introducción a la filosofía.* Cap. v.)

"Messer, otro representante de la misma escuela, dice con mucha razón: 'La dependencia o independencia de la experiencia puede referirse lo mismo a la génesis que a la validez. Sólo lo que en su génesis (es decir lo que precede en el tiempo a la experiencia) es independiente de la experiencia, depende del sujeto. Pero lo que en su validez (es decir, lo que es verdadero *a priori*) es independiente de la experiencia, no por eso ha de ser dependiente del sujeto.' (Messer. *El realismo crítico,* p. 98.)

"Los sucesores de Kant, propiamente dichos los neokantianos de la escuela de Marburgo, Cohen y Natorp, han dado al *a priori* estrictamente el significado de hipótesis lógicas del conocimiento científico, hipotésis *a priori* que deben determinarse por un examen lógico del contenido de

las ciencias y no por una investigación psicológica del alma del sujeto cognoscente.

"Concluyamos, pues, diciendo que del *a priori* kantiano es necesario rechazar su carácter subjetivo, de suerte que podrá enunciarse así: *a priori* es el conocimiento necesario y universal, de ciertas determinaciones muy generales sobre objetos, cuya validez (verdad) es independiente de la experiencia."

Este *a priori* así concebido, ¿es de naturaleza metafísica o gnoseológica? ¿El *a priori* es un ser, es decir, un elemento metafísico, o un problema de la validez del conocimiento? Para dilucidar esta cuestión, Díaz Mora expone lo que entiende por "concepto de metafísica" y por "concepto de gnoseología", resolviendo que el concepto de *a priori* es de "naturaleza gnoseológica".

¿Es posible hacer extensivo este concepto de *a priori* a toda la historia de la filosofía? Díaz Mora declara que sí es posible extenderlo a otros autores, como Leibniz, que es el precursor del concepto *a priori* iniciado por Kant y elaborado por neokantianos y realistas críticos y "expuesto en forma nueva y profundamente original por Husserl".

Como se ve, los filósofos de Baden y de Marburgo eran familiares a los estudiantes de las cátedras de García de Mendoza. En los trabajos mencionados se perfilan los futuros representantes que darán nombre al neokantismo mexicano. Larroyo y Díaz Mora, aparecen ya en estos años como neokantianos convencidos. Sólo Guillermo Héctor Rodríguez, dando muestras de cierto retraso en su evolución intelectual, está ausente de esta atmósfera de neokantismo escolar. Parece que todavía en 1929, no se había despertado en él el entusiasmo por los filósofos del idealismo crítico, porque ese año, siendo alumno de García de Mendoza en Epistemología analítica, presenta una tesis sobre *Influencia de la corriente metafísica materialista en la ciencia*, en la que se propone construir una teoría general de la influencia de toda corriente metafísica materialista en la ciencia. Rodríguez estaba entonces en el materialismo, pero en un materialismo ingenuo. Leyendo su tesis, se advierte que el materialismo que se propone fundamentar es el materialismo mecanicista del siglo XVIII y no el materialismo dialéctico de Marx, de Engels y de Lenin, del cual no parece tener todavía noticia. Véase lo que dice en el capítulo primero de su tesis: "La misma historia de la filosofía nos ofrece datos acerca de que el materialismo presenta modalidades; en la filosofía antigua nace la corriente

con el atomista Demócrito, se sigue con Diógenes de Apolonia, epicúreos y estoicos; en la filosofía medieval sigue el materialismo con la patrística, con Tertuliano y Orígenes, Lucrecio, algunos neoplatónicos que sostuvieron a Heráclito, con los gnósticos; más tarde aún, en las postrimerías de la escolástica, Gassendi, Galileo, Hobbes y Gall, y los positivistas en la edad moderna; todos presentan tesis materialistas de una edad que difieren de las de la otra y que sin embargo son materialistas." Parece, pues, que el materialismo científico del "Capital", del "Manifiesto Comunista", del "Anti Dühring" y del "Materialismo y Empiriocriticismo" no había llegado todavía al conocimiento del estudiante Rodríguez, es decir, de quien años más tarde va a figurar como el cabecilla principal del neokantismo de Marburgo en México.

Creo que después de estos testimonios, nadie se atreverá a negar que García de Mendoza es el introductor en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Escuela Nacional Preparatoria de las teorías de los filosófos de Baden y de Marburgo. En sus cursos de 1928 a 1933 empezaron a agitarse por primera vez los filósofos del idealismo crítico y bebieron los jóvenes que en el futuro habrían de significarse como representantes del neokantismo mexicano. Quiérase o no, Adalberto García de Mendoza, apartado de la vida académica desde 1934, es el padre del neokantismo mexicano.

JUAN HERNÁNDEZ LUNA

RESENAS BIBLIOGRAFICAS

DEWEY JOHN.—*La experiencia y la naturaleza.* Prólogo y versión española por José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1948.

Al Dr. José Gaos debemos los hombres de habla española la facilidad de leer en nuestro idioma el libro *Experiencia y naturaleza*, la síntesis mejor del filósofo norteamericano John Dewey, que cuenta ya dos ediciones inglesas. El feliz título del volumen quiere significar que la filosofía en él defendida puede llamarse *naturalismo empírico, empirismo naturalista* o, también, tomando experiencia en un sentido amplio, *humanismo naturalista.* En otras palabras, ofrece Dewey un monismo de la realidad junto con un monismo metodológico. Enamorado de la ciencia y sus resultados, y usando un análisis sólo comparable al de la fenomenología, exige la unidad radical del ser y del método para alcanzarlo. Experiencia, ideas, historia, conciencia, conocimiento, naturaleza, fines, son una y la misma cosa. Esto le permite hacer una crítica interna de las filosofías anteriores, en especial de la clásica y del idealismo, cuyas doctrinas desbarata a su modo señalando las circunstancias que las originaron o los prejuicios que la sostienen. *Experiencia y naturaleza* es una revisión de la filosofía entera desde otra filosofía, como no podía menos de ser, y da al lector, a la manera de los libros considerados clásicos, una riqueza extrordinaria de ideas, sugestiones, una nueva metafísica, una teoría del conocimiento, una psicología, una teoría de la ciencia. . .

El autor desprecia, concorde con las últimas filosofías, los problemas surgidos del idealismo y del realismo en la explicación del conocimiento, mas no escapa al problema mismo, y con su solución "naturalista" estructura una metafísica de la existencia, un "realismo" natural o una *metafísica natural de la existencia,* como dice insistentemente. El punto de partida es la experiencia como un hecho universal que penetra en la naturalza y se despliega sin límites a

través de ella, es decir, la experiencia exigida por la ciencia. Tradicionalmente los filósofos que desconocen el método empírico le han tenido pavor, porque son incapaces de conocer su aptitud para conservar las significaciones ideales de las cosas. La obra entera de Dewey puede presentarse como un intento de señalar el alcance metodológico de esta verdad para la filosofía frente a los métodos no empíricos, como han sido todos los empleados hasta aquí, incluso el materialista y el empirista.

La experiencia es, en sí misma, arma de dos filos. Significa el material bruto y el refinado por la reflexión, ya enriquecido con nuevas denotaciones. Mas los métodos no empíricos reciben este rasgamiento en dos, sin examinar el dato original, y surge el dualismo como problema imposible de juntar materia y espíritu, real e ideal, sujeto y objeto. Primeramente observamos cosas, no observaciones. El falso problema surge insoluble cuando se pierde el hilo de la experiencia original de la cual brotaron experiencia y reflexión, y se piensa en seguida que el mundo físico o el mundo del espíritu son en sí y por sí, cerrados, completos, uno superior, otro inferior. Aquí se ha originado la falacia de la filosofía europea, según la cual la experiencia es una forma de conocimiento y todo conocimiento debe reducirse a ideas, siendo éstas la única, la auténtica realidad. La rebelión naturalista contra el intelectualismo se basa en la firme convicción de que la experiencia es la generadora de los problemas en todas las filosofías, se quiera o no, y de que éstas han descuidado registrar las necesidades empíricas, aunque se llamen empirismo. Mientras el existencialismo de Heidegger sostiene, en un intento para encontrar lo primario y original, que la experiencia cotidiana es un dato secundario, Dewey afirma que la "experiencia en bruto y cotidiana", con toda la complejidad de datos enmarañados entre los cuales se seleccionan después algunos por parecer más importantes, es lo primario y original. La intención en uno y otro es diferente. Heidegger se dirige hacia una ontología general a través de la existencia del hombre. Dewey hacia un monismo naturalista apoyado en la ciencia moderna. Para éste, el conocimiento que exaltan las demás fiosofías existe dentro de la continuidad natural, pero es una experiencia derivada y de carácter secundario, pues la original, la experiencia de la acción y la pasión, es de índole no cognoscitiva. Así el monismo naturalista permite nuevamente a la filosofía una inmanencia perfecta, pero en la continuidad de lo natural y no de lo humano. Si no aceptamos el conocer como un factor del hacer y padecer primarios, piensa Dewey, nos veremos reducidos irremediablemente a aceptar la intromisión de un principio extranatural, si no sobre-natural, al modo de las filosofías no empíricas. Las entidades matemáti-

cas, estados de la conciencia, datos de los sentidos, con su rigidez cataléptica tan cara a los filósofos, tienen su origen en este olvido. La idea de elemento, de lo eterno, no sólo ha seleccionado la realidad, sino que ha hecho pensar a los filósofos que la genuina es el producto de la selección. Permanencia, real, totalidad, esencia, orden, unidad, *unum, verum, bonum,* son simplificaciones artificiales de la existencia. La selección es inevitable, pero la falacia de los filósofos consiste en ocultarla, mientras que el método empírico se complace en señalar el dato originario, volviendo con esto comprensible la intención de conocer la realidad que es común a todos. "El método empírico pone delante de los demás un mapa del camino por el que se viajó; en consecuencia los demás pueden, si quieren, repetir el viaje por el camino para examinar el paisaje por sí mismos." El filósofo puede emplear las conclusiones de la matemática, la física y la lógica, no para despreciarlas y arrojar descrédito sobre ellas, como ha hecho hasta ahora, sino para revelar nuevas realidades que esclarezcan la vida misma o la experiencia, con lo cual habrá terminado el desprecio de las cosas de la experiencia ordinaria y de la vida, consideradas por las filosofías como incapaces para desarrollar por sí mismas métodos que den dirección y criterios de juicio y valores intrínsecos. A un extravío tal de la inteligencia se deben en gran parte el cinismo, la indiferencia y el pesimismo que corroen a los hombres. Y así el enamoramiento del método de las ciencias de la naturaleza, al cual sucumbieran ilustremente Descartes y Kant, culmina en un monismo metafísico consciente y comprobado empíricamente. Los hombres de ciencia, a diferencia de los filósofos, no eliminan la experiencia cuando revela datos contrarios a sus teorías, sino que reconstruyen éstas de acuerdo con ella. Una metafísica naturalista habrá de moverse entre la seguridad de las verdades y la inestabilidad de la duda.

Los fenómenos de la cultura, como expresión de la experiencia humana, ofrecen a Dewey un precioso material para establecer una metafísica natural, que se nos antoja una réplica de sentido distinto del intento que viene realizando el existencialismo, metafísica natural ésta basada en la contingencia, no sólo del hombre, sino de todas las cosas que caen bajo su experiencia. La experiencia se encuentra transida por el azar, y por eso es fundamentalmente inestable, contingente. "Si ya persiguen al presente las consecuencias desconocidas que fluyen del pasado, el futuro es todavía mas desconocido y peligroso; y el presente resulta siniestro." Las diferentes filosofías son variadas recetas para salvaguardarnos mágicamente de "la naturaleza del mundo existencial en que vivimos", con el balbuceo de leyes universales y necesarias, con la presencia de causas y efectos,

con el progreso y racionalidad del universo. Mas somos, entrañablemente, contingencia, azar. La experiencia originaria muestra que la existencia no es nada acabado y completo, da testimonio de un mundo distinto del tradicional, y señala hacia una metafísica diferente en la cual se mezcla vitalmente la suficiencia, la plenitud, el dominio, el orden, la ambigüedad como posibilidad incierta, en una palabra, como contingencia. Todo es inestable y todo cambia, como han encarecido Heráclito y Laotzé. El cambio, según lo muestra la experiencia contra la filosofía segura de Aristóteles, Hegel, Spencer, Bergson, es un desafío a la investigación, "una condenación potencial a la catástrofe y a la muerte", dice Dewey con palabras que involuntariamente nos recuerdan a Heidegger, pero apartándose luego de él para seguir su propio camino y concebir a la filosofía como sabiduría, esto es, como saber humano destinado a mitigar la inestabilidad de la vida mostrando moderación, templanza y sobriedad. Lo incompleto, lo inestable, la contingencia, no constituyen por sí solos el contenido de la vida o de la experiencia, sino apenas un rasgo que debe colocarse en la misma escala que lo acabado y fijo. Nuestro mundo es menesteroso, un mundo de mendicidad y de elementos mendicantes que exige la necesidad, y a su vez ésta implica lo contingente e inestable. Que así sea la naturaleza, nos lo revela el arte, donde se juntan lo regular, lo reiterativo, lo contingente, lo nuevo y lo finalizado, lo incipiente y lo terminado, sosteniéndose recíprocamente. Para una filosofía de método empírico, lo dudoso se convierte en seguro y lo incompleto en determinado por medio de las cosas seguras y ya establecidas, que son, contra la vinculación del pensamiento y la unidad hecha por todas las otras filosofías, exactamente tan empíricas y tan indicadoras de las cosas de la experiencia como lo incierto. El espíritu no escapa a la contingencia. "La prueba definitiva de la existencia del auténtico azar, contingencia, irregularidad e indeterminación en la naturaleza, se encuentra en la existencia del pensamiento", porque la reflexión sólo se produce en situaciones caracterizadas por la incertidumbre, descubriendo el método de manejar los procesos inacabados de la existencia, dando consistencia a los bienes frágiles o extendiendo los bienes seguros, y cumpliendo liberalmente las promesas inseguras de bien que hacen los acontecimientos en las cosas de la experiencia. Lógicamente, para Dewey, el pensar no es un salto de la materia al espíritu, no difiere de las energías de la naturaleza, el fuego por ejemplo, usadas para ordenar otros materiales; es "un proceso continuo de reorganización temporal". La consecuencia sobresalta nuestra mentalidad, mas es un coronamiento perfecto del monismo naturalista con antecedentes lejanos en el materialismo y el empirismo.

Para el que procede empíricamente, toda existencia es un acontecimiento. Quiere esto decir que la conciencia, el individuo, la ciencia, lo espiritual y lo psicofísico, son ramas de un proceso natural. Según Dewey, el análisis de la existencia revela la prioridad del goce estético, al mismo tiempo que hace evidente la necesidad del trabajo, signos inequívocos de finalidades y relaciones propias de la naturaleza. Las cosas son bellas, feas, trágicas, por sí mismas. Pero no son finales como en la metafísica antigua, son términos de episodios temporales. El mecanismo causal y las finalidades temporales son fases del mismo proceso temporal, porque el mecanismo es algo encerrado en un orden histórico con el cual estan relacionadas varias historias, en las que el final no es causa de lo que antecede. Todo es un proceso, todo depende de un orden sucesivo. El final de la niñez, pongamos por caso, es la vejez, pero ésta existe por sí misma y no por aquélla. La causalidad consiste en el orden sucesivo mismo, que siempre es el orden de una historia con principio y fin, pues empíricamente siempre hay una historia que es una sucesión de historias en que cada acontecimiento es a la vez el principio de un proceso y el término de otro. Consecuentemente, la existencia es historia. La cualidad temporal, afirma, es un rasgo directo de cuanto ocurre dentro o fuera de la conciencia; todo pasa a ser otras cosas, de manera que lo que ocurre posteriormente es una parte integrante de la existencia presente. La inestabilidad corroe la entraña del ser. Una cosa siempre está en curso. Podemos añadir que el mundo es mendicante, lleva en sí mismo la imperfección y el no ser, porque es histórico. Mas debemos entender estas palabras de acuerdo con el naturalismo radical de Dewey, en sentido de proceso de la naturaleza, y no en sentido hegeliano o heideggeriano, aunque parezca por instantes acercarse al último, quizá por expresar los dos, con filosofías igualmente valiosas que bebieron en fuentes diversas, el término de la carrera hacia la inmanencia emprendida por el mundo moderno. Aquí nos importa más señalar la importancia que la identificación entre naturaleza e historia tiene en el pensamiento de Dewey. Es el último peldaño de su monismo naturalista y de su inmanencia radical dentro de la naturaleza. Con ella hace callar a las demás filosofías, desde su punto de partida, claro está. El problema de las significaciones del lenguaje, la separación de esencia y existencia, las relaciones de espíritu y materia, el *espíritu encarnado*, como le llama felizmente, la conciencia sujeta a cambios de la naturaleza, los valores arrojados de la existencia, el problema del sujeto y la experiencia —temas que trata abundantemente—, están condicionados por la idea de una sucesión histórica en la naturaleza. Con razón habla Dewey de una

"filosofía crítica" basada en el método empírico, y de la unidad que se descubre gracias a él.

La idea de la naturaleza como proceso y como historia, en la que nada existe acabado y todo es imperfecto, transido de no ser, nos lleva al cometido instrumental de la filosofía naturalista que ha hecho célebre tal dirección. Norteamericano, intenta Dewey poner de acuerdo la filosofía con el sentido común y los intereses de la vida diaria. El buen criterio filosófico debe retraer las experiencias hasta la vida y sus situaciones correspondientes, pues sólo entonces cobrarán sentido, al volverse los objetos de la reflexión medios de utilizar y gozar las cosas ordinarias. Es incumbencia necesaria de la filosofía advertir que la reflexión debe adueñarse de los acontecimientos que se dan en bruto y nos afectan brutalmente, para convertirlos en objetos por medio de una inferencia relativa a sus probables consecuencias. Tal es el sentido de la ciencia y de una filosofía como condición de la ciencia, según Dewey. Los acontecimientos pueden llegar a ser instrumentos porque entrañan el no ser. Ciencia, conocer, significa, no explicar tautológicamente los objetos, sino desviarse de las cosas en cuanto valiosas, y por ende finales en el sentido tradicional, a cambio de conquistar objetos que carecen de vida. Las existencias naturales, convertidas así en medios de futuros logros, se vuelven más seguras y más extendidas. "Los objetos de las ciencias, como los objetos directos de las artes, son un orden de relaciones que sirven de herramientas para lograr tener directamente algo o que algo sea en la misma forma." La ciencia consiste en encadenar acontecimientos en una historia coherente. En otras palabras, la posibilidad de la ciencia descansa en una naturaleza inacabada. Si los acontecimientos son goberndos se debe a que llevan el no ser y a que existen órdenes de sucesión y coexistencia. Las contingencias de la naturaleza hacen posibe y necesario el descubrimiento de las regularidades, y a su vez la ciencia sería imposible sin las conclusiones uniformes y seguras. Como la naturaleza, la ciencia está preñada de estabilidad e inestabilidad. De aquí que para Dewey, como para los filósofos del siglo XVIII, la ciencia aplicada puede ser más ciencia que la que se llama pura. En efecto, se ocupa de instrumentalidades que están trabajando para producir modificaciones en la existencia. Aplicación de la ciencia significa eliminación de los obstáculos y las distancias que impiden conseguir un logro que servirá de base para alcanzar otro. Así concebida la ciencia, el conocimiento existe más propiamente en la ingeniería, en las artes sociales, en la medicina, que en la física y las matemáticas. Con la sorprendente tesis de que es más fácil conocer las existencias naturales, por ser históricas, que los objetos matemáticos y físicos, en los que siempre

queda algo oculto hasta que se les devuelve a la corriente de las cosas, de donde salieron. La humanización de la ciencia le es más necesaria a ella que a la misma humanidad, porque sólo así puede estar en correspondencia con la realidad. El "instrumentalismo" de la ciencia no sirve a satisfacciones personales, como si fuese instrumental para el conocedor, sirve a los objetos propios de la ciencia, cuyo valor y validez depende de lo que sale de ellos. Las consecuencias dan valor a la verdad. "Pensamiento, razón, inteligencia, cualquier palabra que escojamos, es existencialmente un adjetivo (o mejor un advervio), no un sustantivo. Es una disposición a la actividad, una cualidad de esa conducta que prevé las consecuencias de los acontecimientos existentes y que usa de lo prevista como de un plan y un método de administrar negocios."

Así piensa Dewey, norteamericano y moderno. Su pensamiento, suene bien o mal a nuestros oídos acostumbrados a la filosofía tradicional, a la francesa o a la alemana, es clásico en cuanto trasciende los linderos nacionales para expresar en un sistema coherente el último eslabón de una cadena que empezó Galileo y Kepler. Al resolver los problemas del hombre estrictamente contemporáneo, sólo quiere un fruto de sus ideas: la confianza en la experiencia humana concreta y en sus potencialidades ante la vida. Su realismo natural, llevado a la perfección de la inmanencia dentro de la naturaleza hasta subsumir al hombre y las manifestaciones del espíritu en ella, sigue una línea de pensamiento que se emparenta históricamente con Hobbes y Hume, por un lado, y con Descartes y Espinosa por otro. El monismo natural permite constituir una nueva idea del mundo y del hombre, frente a la visión tradicional de la cual sigue viviendo la misma filosofía moderna de un Descartes, un Kant, un Husserl, y aun de Heidegger y de Sartre, a saber, la distinción, conceptual y metodológica al menos, entre materia y espíritu, entre experiencia y conocimiento intelectual, entre existencia humana y existencia física, entre experiencia y naturaleza. La metafísica natural tendrá otro sentido para nosotros, si no aceptamos la idea de que la realidad primaria es una naturaleza preñada en porciones iguales de estabilidad e inestabilidad, indeterminada, sin ideas claras y distintas, haciéndose ella misma. Cosa parecida pasa si dudamos asignar el carácter primario a la experiencia. Para Dewey, la experiencia es un hecho universal que se encuentra al abrir los ojos y no necesita, consecuentemente, una justificación. Es simplemente un hecho, como lo es la naturaleza, que ha vuelto familiar la ciencia. Sabemos cuáles y cuántas son las reservas que la conciencia filósofica de Europa y de América, incluyendo el país de allende el Bravo, ponen al supuesto fundamental del neonaturalismo brillantemente representado por John Dewey.

Históricamente, el monismo naturalista se presenta al estudioso como un intento de superar todos los sistemas anteriores por medio de otro sistema, tarea un tanto parecida a la que se ha impuesto el historicismo de superar la pugna de los más variados sistemas por medio de una síntesis más alta, que será un sistema más. Tal parece ser la condenación que corroe las ambiciones de la reflexión filosófica realizada por hombres.

RAFAEL MORENO M.

FATONE VICENTE.—*El existencialismo y la libertad creadora, una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre.* Editorial Argos. Buenos Aires, 1948. 181 pp.

Es la primera exposición en español de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre. El subtítulo del volumen: *Crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre,* nos lanza de inmediato a la actitud con que ha sido abordado el estudio del filósofo francés. Conviene añadir de inmediato que la tal "crítica" no pasa de ser una buena intención, ya que Fatone, más que oponer argumentos a la obra de Sartre, contrapone sentimientos, aspiraciones y deseos, muy respetables y hasta piadosos por su cariz místico, pero que no pueden ser estimados como contribuciones efectivamente críticas al existencialismo francés. Creemos que no es todavía tiempo de formular críticas a Sartre, pues tratándose como se trata de una obra compacta y de difícil comprensión, su simple lectura se llevará una buena porción de años y tendrá que venir una segunda promoción de estudiosos de Sartre que, ya familiarizados con su pensamiento, puedan esbozar una refutación, si es que así se quiere, de las ideas existencialistas. La situación de Fatone es además particularmente desfavorable. Su trasfondo orientalista y místico no es el más adecuado que digamos para juzgar de la filosofía fenomenológica existencial. El pensamiento de Fatone vaga por senderos muy alejados de la rigurosidad a que nos tiene acostumbrados la tradición filosófica alemana vigente entre nosotros. Su libro no cumple las condiciones mínimas de probidad académica que son de exigir a la exposición de la obra de un filósofo. Esta desventaja, para los especialistas, queda compensada por la facilidad de comprensión que ofrece a los legos. Fatone presenta el existencialismo de una manera clara, sencilla y accesible; la abundancia de ilustraciones literarias per-

mite hacer gráficas las ideas, dramatizarlas. Cualidades que contribuirán sin duda a popularizar el libro.

Pero lo peculiar de la exposición de Fatone es el intento de vincular el pensamiento de Sartre a la tradición filósofica francesa y, más precisamente, al jansenismo pascaliano. El existencialismo es una filosofía de la responsabilidad total, una crítica a todo sistema de justificación de las acciones humanas por la suposición de una naturaleza "inocente". Fatone destaca con mucha nitidez este punto esencial del existencialismo, y demuestra de modo convincente cómo se liga a una serie de pensamientos ya enunciados por la filosofía francesa de inspiración espiritualista.

También en la vinculación del pensamiento sartriano a la tradición cartesiana muéstrase Fatone agudo y claro. En el capítulo que titula "El más libre de los dioses y el más libre de los hombres", alcanza la exposición su cumbre emotiva. Según Fatone, Sartre tiene que elegir entre la libertad creadora del hombre y la libertad creadora de Dios. "En su sistema —nos dice—, para que el hombre sea libre parece forzoso que Dios no exista. Y la afirmación de Sartre según la cual, aunque Dios no existiese, todo daría lo mismo, repugna a su sistema. Si Dios existe, el hombre deja de ser libre. Si Dios existe, todo cambia." Aquí discute Fatone aquella frase final del opúsculo de Sartre "El existencialismo es un humanismo" en que dice que el problema de Dios no es el problema de su existencia, porque aun concediéndola no se modificaría en nada la condición del hombre.

Como es fácil comprender, la exposición de Fatone es fundamentalmente un intento de resumir la obra cardinal de Sartre, *El ser y la nada.* Para ello ha tenido que suprimir, como era debido, muchos capítulos de esta obra, y ha seleccionado de acuerdo con sus preferencias un conjunto de aspectos de la obra que dan lo esencial de la misma. Se inicia la exposición señalando los antecedentes existencialistas del pensamiento sartriano. Fatone nos propone que consideremos a Stirner como un precursor. Pasa después a analizar las conductas interrogativas que presuponen una familiaridad con el no-ser. El hombre es un ser para sí, un ser no compacto sino laxo en que la nada hállase introducida en lo más entrañable de su constitución. Las conductas de mala fe permiten lanzar una mirada más profundizadora sobre esa constitución del hombre, ya que sólo son posibles si el hombre no es una substancia densa y compacta, sino una mezcla del ser y la nada. Como el hombre no es, sólo le queda jugar a ser, idea que a Fatone le apasiona, pues propone como fórmula final de una salvación del "nihilismo" existencialista, el "juego a lo divino", el estar enderezada la acti-

vidad humana hacia Dios como hacia una idea regulativa de sus acciones. Un capítulo dedicado al análisis del cuerpo, otro a las relaciones entre las conciencias, y uno intermedio a la explicación, muy clara, de la idea de situación, completan lo esencial de la obra.

Fatone concibe la conciencia sartriana como una conciencia entre muros, es decir, como una conciencia que está cercada o amagada por una masa infinitamente densa de ser, a la que se pretende escapar por una serie ineficaz de nihilizaciones. Discute a nuestro maestro A. de Waehlens la interpretación de la metáfora del muro como la muerte. "El muro es el ser-en-sí, y no, como dice A. de Waehlens, *la muerte*." Pero no nos parece que le asista la razón, ya que la muerte es precisamente la conversión de la conciencia en el en-sí, y la muerte en este caso es lo mismo que el en-sí, el muro es la muerte o el en-sí. En su artículo sobre la relación entre Sartre y Heidegger, había ya señalado de Waelhens con anterioridad a Fatone que la vivencia fundamental del pensamiento sartriano es vivir amagado o acosado por el en-sí, por la muerte. En Sartre morirse no es irse a la nada, sino justamente al ser, al en-sí.

"La fórmula final del existencialismo de Sartre, según la cual la existencia precede a la esencia, carece de sentido." Según Fatone esto queda justificado, ya que la existencia no se da en un momento del tiempo. Y añade para legitimar tan aberrante afirmación: "La esencia es el pasado, pero el pasado se da en la existencia y ésta es un circuito, que ni precede ni no precede a ninguno de sus momentos." Toma aquí Fatone existencia como totalidad de los tres éxtasis, esencia, existencia y posibilidad, que corresponden a los tres temporales de pasado, presente y futuro. En esta totalidad, la esencia, quiéralo o no Fatone, es anterior a la existencia; la "existencia" se despliega temporalmente como teniendo siempre un pasado, una esencia que le es anterior, pero esta precedencia de la esencia supone la existencia, y entonces la existencia es anterior a la esencia como quiere Sartre. No hay un antes sin la existencia, el "antes" adviene al mundo por la existencia.

"Esta es la clave de la miseria del hombre: su imposibilidad de ser Dios; y ésta es también su grandeza. El hombre ha asumido, como el Dios de Descartes, la responsabilidad terrible de hacer que haya un mundo. Esto es suficiente para denunciar el absurdo de la afirmación existencialista, según la cual el hombre es un ser arrojado en el mundo." La primera parte de esta afirmación de Fatone es pura y simplemente lo que dice Sartre; la segunda parte, relativa a la responsabilidad humana de hacer un mundo, es también sartriana; la tercera es ya de la cosecha de Fatone, pero es un error. Que el hombre sea un ser arrojado no

tiene un cariz moral como aquí pretende sugerir Fatone. Puede el hombre responsabilizarse de la hechura de un mundo, y esto no le quita su condición de ser arrojado, de estar ahí. La "crítica" de Fatone ha mezclado ilegítimamente el sentido moral de la afirmación de estar arrojado, con el sentido ontológico de esa misma proposición; su "crítica" es un piadoso sentimiento, un sentimiento edificante. Hay que agradecérselo.

EMILIO URANGA

BELLO ANDRÉS.—*Filosofía del entendimiento.* Introducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1948. 474 pp.

Es la segunda mitad del siglo XIX. Hace poco que América ingresara en el segundo gran ciclo de su historia: el ciclo de la negación. Apenas proclamada su independencia política, América sueña con otra emancipación más radical, más definitiva. Las cadenas aún no están rotas, el hombre viejo sigue imperando; en las costumbres, en la organización social, en lo más recóndito del espíritu, aún palpita la colonia; un anciano decrépito se oculta aún bajo la faz del joven americano independiente. Y habrá que negar al hombre viejo dondequiera que se encuentre: en la sociedad, en la educación, en la mentalidad misma de los hombres. Será una nueva cruzada libertaria, pero esta será más sutil, más ambigua, más peligrosa, porque su objetivo será el espíritu. Para negar el alma vieja que nos legara Europa, América tiene que apelar a nuevas fuentes espirituales. Quiere negar el resto que posee de Europa, pero sólo puede hacerlo apelando otra vez a ella. Y tocamos la paradoja de la "emancipación mental" de nuestra América. Negamos el espíritu de Europa a nombre de otro espíritu europeo. Y podemos preguntarnos si en ese acto emancipador es América la que niega a Europa, o es más bien Europa la que se niega a sí misma en tierras de América.

Sea lo que fuere, reniega el americano de su tradicional concepción filosófica y, para justificar ese acto libre, se lanza a la búsqueda de otras filosofías en las que pueda encontrar motivos racionales para su repudio. Por eso toda la filosofía independiente estará dominada por una tendencia común en América Latina. Y la comunidad de sesgo no es casual: es que toda ella está vertebrada por una misma negación, y la nueva filosofía que se adopta toma, por todas partes, los caracteres de esa negación común. Así frente a la escolástica deca-

dente la nueva corriente será anti-metafísica, frente al dogmatismo de la colonia, escéptica, frente al despotismo español, liberal, frente al viejo espiritualismo, será materialista o empirista. En una palabra: su negación libre la definirá mucho más quizá que sus afirmaciones racionales.

Esta corriente general de pensamiento marca la primera de las coordenadas que podríamos trazar para situar exactamente la *Filosofía del entendimiento* de Don Andrés Bello. Publicada como obra póstuma en 1881, fué concebida muchos lustros antes (Bello murió el año de 1865). Se encuentra, pues, situada en el momento culminante de toda la corriente de ideas americana anterior al positivismo y que irá a desembocar finalmente en éste. La obra se mueve en el seno de las doctrinas principales que acoge América en ese momento para reemplazar a la filosofía escolástica. Los ideólogos franceses, el sensualismo, el eclecticismo de Cousin y, sobre todo, las influencias sajonas: el empirismo inglés y la escuela escocesa. El libro de Bello, colocado en el umbral de la época positivista en América, condensa, resume y expresa filosóficamente toda la época anterior. Se encuentra, así, en un sesgo decisivo del camino. Y constituye seguramente la nota más alta en ese momento crucial. Aquí las ideas abandonan el terreno circunstancial y apasionado de la política y la educación, para elevarse a una altura teórica serena; la crítica es medida, académica; el rigor filosófico, la información científica, sus destellos de originalidad, su exposición clara y didáctica, le otorgan un puesto principalísimo entre las obras filosóficas de nuestra América. Menéndez y Pelayo la llamó: "la obra más importante que en su género posee la literatura americana". Aunque ideada para servir de texto de enseñanza, la obra desborda con mucho su propósito inicial. Lejos de atenerse a una mera exposición de doctrinas ajenas, Bello discute, critica, aporta ideas propias a los problemas estudiados.

Pero la coordenada americana no nos bastaría para señalar adecuadamente su situación. Otra hay también, quizás más significativa: la coordenada universal. El Dr. José Gaos, en una introducción precisa, desmenuza y disgrega el libro de Bello para volverlo a sintetizar. Gracias a ese estudio se devela toda la complicada maraña de las influencias recibidas por nuestro filósofo; cada una queda pesada y valorada, y tras el minucioso análisis, el mismo Gaos puede darnos una síntesis que coloca el pensamiento de Bello dentro del curso evolutivo de la filosofía universal. "La filosofía —nos dice— pasó de la explicación del conocimiento por principios puramente fácticos y contingentes que había dado Hume, a la busca y exhibición de principios necesarios de la razón, en el sentido puramente psicológico todavía de la escuela escocesa y en el sentido tras-

cendental de Kant." Cousin, por ejemplo, representaría un momento de tránsito entre el punto de vista anti-sensualista de la escuela escocesa y el trascendental del idealismo alemán. En ese mismo momento se colocaría Bello. Este rechaza el escepticismo de Hume y defiende un "activismo" del alma, sin llegar, sin embargo, al planteamiento kantiano, entre otras cosas, por desconocimiento de las obras originales del filósofo alemán.

El "activismo" de Bello es quizás lo medular de su doctrina. Aparece desde las primeras páginas de la obra, desde la teoría de la percepción. "En la percepción de una relación el alma es esencialmente activa" (p. 61). De allí su decidida oposición a la escuela sensualista de Condillac. Nuestro autor está ya más allá de la teoría de la percepción como pura recepción de un objeto por un alma o entendimiento pasivo. Igualmente supera al escepticismo de Hume, apoyándose aquí en Reid principalmente. Sostiene que la idea de la causalidad es "un producto de la actividad del alma" (p. 118, Apéndice). Sin embargo, su superación del escepticismo de Hume no le lleva hacia el idealismo trascendental. Parece más bien definitivamente influído por la escuela escocesa. Admite que debe haber juicios no derivados de la experiencia y necesarios al mismo tiempo, para el conocimiento de ésta; tales los principios de causalidad y substancialidad. Pero no da el paso decisivo: no admite que sean éstos propiamente principios *a priori* del entendimiento, sino más bien "instintos" o "tendencias" del alma que se nos antojan pertenecer más a la psicología que a la lógica. Así su obra deja, vista en términos generales, una impresión psicologista. Toda su primera parte, intitulada "Filosofía", responde más bien a una psicología del conocimiento. Y es seguramente en ese terreno en el que brilla más el talento de nuestro autor. Se destacan los primeros capítulos, dedicados a la percepción, que presentan un análisis de la conciencia de una gran claridad de exposición y riqueza de información. Pero, sobre todo, los estudios sobre la memoria y la atención (caps. XIX a XXI) presentan no sólo un gran conocimiento psicológico y filosófico, sino también una perspectiva original y un estilo a veces elegante dentro de su sobriedad académica. Más floja en cambio parece la segunda parte del libro, dedicada a la lógica. Aquí la claridad de exposición y crítica de la primera parte empieza a extrañarse. Se echa de ver cierta falta de unidad y sistema; falta una teoría del método, ya que el capítulo VII, dedicado a ella, trata en realidad de la causalidad y del conocimiento de la ciencia física y no llena el requisito pedido.

Hemos dicho que la *Filosofía del entendimiento* no es una mera obra de exposición, sino que presenta algunos aportes originales. Parte Bello de la gran tra-

dición filosófica inglesa que va de Hobbes a Hume. Se siente continuador de ésta dentro de la línea marcada por la nueva escuela escocesa, a la que considera la última palabra filosófico-científica de su época. Sin embargo, no parece someterse a ninguna doctrina particular de ninguno de sus maestros. Tan pronto acepta una idea de uno como rechaza otra. Busca un eclecticismo que, sin salir de aquella dirección filosófica escogida, pueda adecuarse a su espíritu. Suya, pues, la originalidad de perspectiva, y aquel criterio personal de selección y crítica propio del ecléctico, que logra mantenerlo siempre en independencia personal de cualquier doctrina ajena. Pero además de esto encontramos, aquí y allá, puntos de vista, argumentos, ideas personales que nos demuestran la capacidad filosófica de Bello y el vuelo original de su espíritu que, si hubiera podido desplegarse en un medio más rico en recursos culturales, habría logrado quizás creaciones más plenas en filosofía. Como muestra bastará recordar sus agudas reflexiones sobre el tiempo. El tiempo es, para él, una "hechura de la imaginación" (p. 100). Por la sucesión de nuestras percepciones formamos una primera idea de la duración; es ésta una forma de relación de las cosas que duran; no existe duración aparte de las cosas mismas que están durando. Bello parece defender, de modo personal y bajo una faceta interesante y original, la subjetividad del tiempo. Pero lo más interesante es su teoría acerca de la coimplicación de espacio y tiempo. La relación de duración está ligada a la relación de coexistencia. De allí que lleguemos a pensar en un tiempo abstracto, común a todas las cosas que se suceden coexistiendo unas con otras; el tiempo, inseparable en realidad de las cosas que duran, lo atribuimos a la comunidad de las cosas que coexisten en duración. Pero lo más importante es que el espacio mismo requiere previamente el tiempo; éste es primario con relación a aquél y lo implica. "No podemos pues —nos dice— percibir ni lugar ni espacio, ni el espacio infinito, sino por medio de extraposiciones, esto es, por medio de sucesiones o actualmente percibidas o meramente imaginadas. El espacio y el tiempo vienen así a tener una afinidad que a primera vista no hubiéramos sospechado" (p. 152).

LUIS VILLORO

VON IHERING, RUDOLF.—*La dogmática jurídica.* Seguida de un apéndice con las doctrinas de Ihering y Windscheid sobre el derecho subjetivo. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires.

Por largos períodos de tiempo la historia del pensamiento produce concepciones geniales en las diversas ramas del saber. Algunas de estas concepciones

son decisivas en el progreso y desarrollo de las ciencias y deciden su destino para mucho tiempo. La fuerza de las nuevas ideas cambia el rumbo de las instituciones y de las doctrinas comúnmente aceptadas, hasta conmover los más sólidos cimientos de la tradición. La posteridad, al paso de los años, reconoce cada vez más y rinde homenaje a la obra del verdadero talento. Este es el caso de Ihering en el terreno de la filosofía social y de la ciencia del derecho en el siglo XIX. Es el jurista de toda una época, cuya concepción del derecho y estudios jurisprudenciales siguen siendo actuales en múltiples aspectos, no obstante el progreso de dichos estudios. El antecedente tipo de su magna obra está constituído por sus vastos estudios acerca del derecho romano. Ahí está la fuente que motiva su inspiración. Más ella no agota los desarrollos autónomos de su investigación.

La doctrina incluída en el libro ahora considerado, utiliza los conceptos dc las ciencias naturales que predominan en su época, aplicándolos al terreno de los estudios jurídicos. Se vale particularmente de términos biológicos para hablarnos del derecho. No obstante, la mirada atenta no se dejará desviar por esta influencia ineludible de la época. Pronto las consideraciones del jurista atienden definidamente a los elementos históricos y sociales que rigen la vida jurídica y, sin lugar a duda, las evocaciones naturalistas y biológicas del ensayo en realidad quedan relegadas a segundo término. No es este aspecto el que se salvó, sino los fundamentos para una sistemática del derecho positivo, y desde luego el estudio penetrante de los problemas especiales del derecho.

En la primera parte del libro se introduce la fe en una especie de derecho innato, el cual, no obstante su carácter natural, necesita la expresión viva de la historia.

Sin embargo, aparte del naturalismo jurídico y de su comprensión histórica, en relación a la naturaleza compleja y múltiple del derecho, viene a resultar indispensable un proceso lógico y técnico de simplificación analítica de las reglas y de las instituciones jurídicas concretas. La multiplicidad del derecho y su complejidad real tienen que ser reducidas a sus elementos básicos. Este proceso queda propuesto y designado auxiliarmente en forma metafórica como "alfabeto jurídico". Y a pesar de que constantemente se habla de la fisiología del organismo jurídico, de la organización psíquica del derecho, de su anatomía, el ensayo viene a desembocar en una valiosa concepción lógica del método y de la técnica jurídicos, que constituye sin duda el capítulo más importante para el jurista y permite fundar la ciencia positiva del derecho.

"Las diversas relaciones jurídicas de la vida, que como tales pueden ser objeto de un examen, se reúnen en rededor de grandes unidades sistemáticas o instituciones jurídicas que (empleando un lenguaje figurado) nos representan el esqueleto del derecho, al cual se adhiere su sustancia toda entera, o sean las reglas que lo componen.

"La misión de la ciencia es estudiar la disposición de los miembros del derecho, buscando el verdadero sitio de los grandes y de los pequeños." (Págs. 27 y 28 del texto.)

Las fuerzas matrices del derecho, que en un comienzo ocupan la meditación del autor, pasan a segundo plano frente al interés científico por el análisis y la abstracción para un conocimiento ordenado de los sistemas jurídicos. De manera que, a pesar de que se reitera la preocupación naturalista hablando de una anatomía y fisiología del derecho, en el fondo se sigue tratando de procesos técnicos específicos en los que lo fisiológico se transforma en funcional y lo anatómico en la mostración abstracta y elemental de las partes.

Así, el camino que sigue la comprensión dogmática del derecho, logra integrar en definiciones adecuadas el conocimiento jurídico. Por otra parte se coordinan, aun cuando en forma no paralela, el aspecto natural y el aspecto histórico del orden jurídico. Además, es una posición útil y aprovechable este interés de diferenciación de la línea de exposición histórica respecto al camino lógico y técnico de la dogmática jurídica, ya que, como se ha expresado, son separados sin interferencias peligrosas.

La doctrina acerca de la dogmática jurídica, precedida por el problema de la naturaleza e historia del derecho, es un paso para depurar las bases de la ciencia jurídica.

Este proceso sólo muchos años después se viene a perfeccionar, a través de un conocimiento puramente normativo. La afirmación del autor acerca de la dogmática jurídica en los pasos del análisis y construcción lógica, hasta llegar a un cuerpo jurídico, es imprescindible para la consolidación de dicha ciencia. Y lo que ella no pudo lograr en forma acabada, por las interferencias naturalistas, ha sido la preocupación de otros pensadores posteriores. Por otra parte, la dogmática jurídica se ve precedida por la crítica y valoración de las antinomias que plantea el sentido común o, como dice el autor, la generalidad de las gentes frente a los juristas. Sin esta advertencia sería inasequible la preocupación técnica del jurista acerca del derecho. Pero tal oposición también exite en todos los campos del conocimiento. Por ello es de mayor valor y merece mucho mayor atención como un claro antecedente de doctrinas posteriores.

La doctrina jurídica del siglo XIX está ligada a la concepción individualista del Estado y de la sociedad. Por eso la orientación finalista de la jurisprudencia se hace descansar en factores ideológicos y políticos que hoy son poco útiles para la interpretación de nuestro mundo jurídico. Así se explica el interés de Ihering y de Windscheid por el derecho subjetivo. Mas ahora que la teoría del derecho ha desplazado su punto de vista dominante al derecho objetivo, aquellas doctrinas no tienen el mismo orden de importancia.

Sin embargo, esas tesis del interés y la voluntad como fundamento de los derechos subjetivos, revelan el horizonte ideológico de la época y nos ponen en antecedente acerca de aspectos de la doctrina que hoy han quedado limitados, como ha quedado limitada la invocación omnipotente del fuero individual.

Así, el ensayo se presenta coronado con las teorías ya clásicas acerca del derecho subjetivo de Ihering y Windscheid. Hoy esta polémica ha sido desplazada por la dirección normativista. Sin embargo, es necesario reconocer que, sin el planteamiento oportuno de la polémica, no hubiera sido posible salir del subjetivismo, terreno en el que fue presentado este asunto. En el tiempo en que surge la doctrina de Ihering, la dogmática jurídica y su técnica vinieron reconociendo como base de su desarrollo la concepción del derecho en sentido subjetivo, individual y privado. Pero actualmente este sentido es sólo un aspecto o fase del mundo jurídico, esencialmente social, objetivo y público, como lo muestran el desarrollo de nuevas instituciones jurídicas, inspiradas en los intereses de la comunidad.

El ensayo cumplió su destino y seguirá siendo escuela de formación para el filósofo del derecho y el jurista. Sus puntos de vista no pueden ser suprimidos, sino rectificados y completados. El genio jurídico no está de moda, pero sigue siendo actual para la historia de las ideas.

JUAN MANUEL TERÁN

Documentos para la historia de la cultura en México.—Una biblioteca del siglo XVII. Catálogo de libros expurgados a los jesuítas en el siglo XVIII. Archivo General de la Nación. Universidad Nacional Autónoma de México. Imprenta Universitaria, México, 1947.

Uno de los aspectos más importantes y sobre todo más laboriosos del activo recuento que México está haciendo ahora de su pasado cultural, es la publica-

ción de documentos de tal índole, esa ímproba labor de desempolvar viejos manuscritos descubriendo e iluminando lo que yacía en las sombras —reales— de los archivos, o —metafóricas— del olvido de los hombres y de la historia.

A los estudiosos investigadores del Archivo General de la Nación y de nuestra Universidad —que muchas veces son los mismos— cabe uno de los lugares más importantes, si no el principal, en esa tarea de reconsideración y reconstrucción de nuestro pasado desde el ángulo de la cultura. Las ininterrumpidas publicaciones de una y otra institución, ofreciendo los documentos más valiosos de nuestra cultura, demuestran ese importantísimo papel que desempeñan en la empresa.

Los documentos seleccionados en el presente volumen pueden considerarse verdaderamente como manifestativos del ambiente cultural en la época, o por lo menos de un medio cultural determinado, aunque de gran amplitud y de casi totalidad por lo que mira al segundo de los documentos, ya que puede decirse, sobre todo en el siglo XVIII, que los jesuítas con sus obras, enseñanzas y orientaciones, representaban más completamente el medio cultural de la época.

Creo que el valor y significación de estos documentos queda suficientemente destacado en las sendas presentaciones que los preceden, del doctor Julio Jiménez Rueda y del licenciado Edmundo O'Gorman, respectivamente. Verdad es que los documentos están preñados de múltiples sugestiones y de cosas importantes que una presentación no está obligada a exponer detallada y particularmente, sino de insinuar cuando más. Estudios e investigaciones afines me permiten confirmar —modestamente— las indicaciones de estos dos muy eruditos historiadores, estando también convencido de que aun tratándose de simples listas de libros y no de pensamientos ni obras, aquéllas nos pueden dar muchas y valiosas noticias sobre la cultura y las ideas de nuestro pasado.

Voy a detenerme ahora en el aspecto externo de la publicación de los documentos. Ciertas grafías latinas me parecieron completamente extrañas y otras defectuosas, sobre todo en el primer documento, lo que me llevó a los manuscritos mismos.

El estudio del primer manuscrito da como resultados los siguientes: el amanuense que escribió este documento con seguridad no sabía casi nada de latín, lo que se deduce de varios hechos, como de la manera de escribir las palabras dejando separadas muchas veces las sílabas de una misma o juntando las de diferentes, que parece como si alguien le dictase y él escribiese "al oído"; de las frecuentes equivocaciones en las terminaciones: *es* por *is* y viceversa, *e* por *i*

y viceversa; y de que, muy curiosamente, a veces ha dicho tratarse de "un libro escrito en latín", que en realidad está escrito en inglés o en alemán.

La primera razón, principalmente, ha determinado la enorme dificultad y a veces imposibilidad de transcribir, aunque sea de un modo interpretativo, ciertas palabras o frases. Cierto que aun con la grafía deficiente podría advertirse o adivinarse un título o un autor; mas sería necesaria una erudición extraordinaria, principalmente cuando se trata de obras que, realmente y según el rigor del término, "pasaron a la historia", esto es, que han quedado guardadas en el seno obscuro del pasado olvidado por el hombre.

He creído conveniente, pues, y dentro de las atribuciones de una nota, presentar ciertas variaciones en la lectura de algunos pasajes latinos; variaciones que *estrictamente* no señalan errores o equivocaciones de la persona que transcribió el documento, puesto que, por una parte, esta misma persona aseguró al que esto escribe no saber latín, y por otra, según se dijo antes, el documento mismo está muy mal escrito. Además, no todas las variaciones indican defectos de lectura del original, sino que muchas de ellas son reconstrucciones propias partiendo del original defectuoso.

Esto, pues, no debe tomarse como un reproche para quien muy encomiablemente realizó la dura tarea de la transcripción; pero creo que sí debe serlo para quienes supervisan o deben supervisar la transcripción de los documentos, principalmente cuando se trata de papeles escritos, al menos en buena parte, en otra lengua. Porque no deja de faltarle cierto decoro a una publicación como ésta —oficial del Archivo Nacional y de la Universidad de México—, al no recurrir a una persona siquiera medianamente culta en la lengua del Lacio, poniendo en letras de molde errores fundamentales.

Mas en todo caso, mi único deseo es que las indicaciones de esta nota se tomen como una *colaboración* gustosa con quienes publicaron estos documentos, en tendencia a la lectura exacta de los mismos y al perfeccionamiento de nuestras bases historiográficas.

Antes de pasar al detalle, diré como indicación general que no se ha cambiado la grafía propia del tiempo, que la publicación ha conservado y que muchas veces responde al sonido afín, por ejemplo, *s* o *c* por *t* o viceversa, *v* por *b* o viceversa, *e* por *ae*, etc. En las lecturas propias presento la grafía moderna.

He aquí las variantes al primer documento:

Pág.	Apdo.	
5	3	...Clavii Bambergensis e societate...

Pág.	Apdo.	
—	—	
5	4	renglón 4... Euclides...
„	6	Orontii Finaci Delfinatis...
6	12	... Archimedis...
7	1	... Repertorio (?)...
„	6	... Euclidis...
„	10	... Anneo...
„	11	... Arcta...
8	83	... Thomas e Kempis.
„	11	... Maurolici Messanensis...
10	11	Orontii Finaci Delfinatis...
13	10	... Dionisio (?)...
16	5 f	... iusta (iuxta?)... (La *f* indica que se cuenta desde el *fin.*)
17	14	... directorii...
18	3 f	... se moventi...
19	1	... qui ab antiquis...
20	12	... de centro...
„	3 f	Aristarchi de... distantiis...
21	7	Archimedis de his quae vehuntur...
„	11	... Motuum...
23	2 f	... Estadilaon (?) ... anni a...
24	6	... re militari...
„	5 f	... De ratione dicendi libri duo.
„	1 f	... in sermonem a ver (su?)...
26	1	... motuum...
„	3	... Silabarum...
„	4 f	... Veronensis...
„	2 f	... Philosophi praeclarissimi ac...
27	4	... Veronensis...
„	9	... Camoens...
„	13	... motuum...
„	17	... Pinsiano...
„	18	... Lusiani...
28	3 f	... Eugenio (no Eusebio)...
29	9	... abusu...
„	14	... universale... proffesioni...
„	17	... libri tres ...
30	1	... en (oc)tava Rima.
„	6	... degli heroi (Heroy)?
„	8	... e fato e...
„	15	... ex variis...

Pág.	Apdo.	
—	—	
31	11	...Di heroni... degli automati o vero...
32	16	...Le sete giornate del mondo creato.
33	5 f	Benedicti...
34	4	...omnium quae in libris omnibus (?)...
	5	Purae, elegantes et copiosae latinae linguae phrases, ab Aldo Manutio.
37	6	...Garçoni Auximatis (?)...
38	10	...omnium...
39	12	...prodigiosis (rebus) eorum...
40	3	...florentini...
„	13	...Steini...
41	2	...contemptus...
	9	...summae (?)...
„	12	...Burdegalensi (?)...
„	16	...Absolutae (?)...
43	4	...Divini...
„	11	Calendario et ordo perpetuus divini.
„	6 f	Euclidis...
„	4 f	...par suo Bocabulario (?).
44	10	Illustrissimo et amplissímo Viro.
„	5 f	Orbis terrarum...
46	4 f	...de(i) tut(t)i (g)li...
47	2	Contemptus...
„	10	Metamorfoseos...
„	8 f	Aristotelis...
„	1 f	...Romae...
48	10 f	Theofrasti...
49	11	Acentuario (?)...
50	8 f	...A Junta...
51	3 f	...Principiis...
52	1	Cometarum...
„	13	...Roterodami... Studii...
53	2	...fati nela... De Nicolo de Nicolay.
„	3 f	Gemae Frisii...
54	13	...misteriis egipciorum...
„	18	(El autor está al principio y después el título.)
55	2	Pomponii Melae de situ orbis Libri tres.
„	3	Ptolomaei...
„	16	...Joannis Blanchini Canones (is)?
56	5	...Diebus et noctibus...
57	3	De elementis et... antiquus.
„	1 f	...de solaribus...
58	2	...incoherentium...

Pág.	Apdo.	
—	—	
	7	... De Incantationibus... (Primero está el autor.)
58	13	... Auria Neapolitano... occasu...
,,	15	... De (e) femerides.
,,	18	Parnaso (?)...
59	2	... Guillielmi Philandri Astilioni (?).
,,	13	... Beatissimae (que?) Virginis...
60	9 f	... Apiani...
,,	1 f	... (anal: cabal?)...
61	7	... De el Philosopho... (abrev.)
62	6	... Stadilaon (?) Nouthensis...
,,	2 f	... Bossueti Sarregiani?... aquatilium?...
63	8 f	... Biblis (et)?...
,,	7 f	... Porte Neap(olitani) in quibus nova facillimaque... metalorum.
,,	5 f	... in latinum...
64	4	... ad...
,,	5	... Novocomensis (?)...
,,	14	... Salasiensis...
,	15	Redactio (?) Dioscoridis.
,,	5 f	... Primo mobili.
,,	2 f	Cursus quatuor...
,,	1 f	... Marianae (e) Societate...
66	4	... Copernici Torinensis...
,,	10	(di) Vitruvio.
67	11 f	... Trasportatione...
68	8	... Saraynae...
69	10	... Bedae...
,,	17	... Judici(i)s?...
70	2	... Absolutissimum...
,,	11	... ac...
71	1 f	... Delphinatis...
72	5	... Renati viri... Re militari, libri...
,,	9	... Prophetia (?)...
,,	10	Vrbis ac templi...
,,	15	... Phin(a)ci Delphinatis...
	18	... Re militari...
72	5 f	... (in) decursu...
73	2 f	... Delphinatis...
74	5	... (Eu) Caristica...
,,	15	... doctissimi.
,,	6 f	... Archimedis...
75	8 f	... Archimedis...

Pág.	Apdo.	
—	—	
75	5 f	...Gracia Napolitani (?)...
	4 f	...Communium...
76	10 f	...in menses duodecim divisus... atque...
"	6 f	...Brandenburgicae...
"	5 f	...Sacrobosco (?)...
"	2 f	...misure... Tartaglia.
77	1 f	...misure...
"	7	...Fratris (abrev.?) Dominici... Sacratissimae Beatae Mariae de Mercede...
"	10	...Theoria (?) Physicis... Calonimos (?) (H)ebreo Napolitano.
"	11	Divi Severini Boetii...
	14	...Hoc est Descriptio (?) ...Gnomonices Mechanices.
78	3	...Abatis...
"	8	...Fin(a)co Delfinati...
"	4 f	Theoriae (?)...
79	3	Dello Spechio...
"	4	...in qua...
"	5	...Secretis...
"	6	...Fiorabanti (?).
"	2 f	...Aristotelis, Logica,...
80	7	Tre discorsi... acqua da luoghi...
"	4 f	Theoriae (?)...
81	4	...usu dierum ...Bodelio Rotomagensis...
"	5	...Apotelesmatas...
82	3 f	...Alfabetico...
"	1 f	...Dariotopo Marcensi (?)...
83	4	...cometografica...
"	5 f	...Abatis...
84	1	...Uranoscopia... in qua... dilucide...
"	2	...Theoriae (?)...
"	3	Logica...
"	8	Universae Astronomiae...
85	3	...in quatuor...
"	4	Petri Noni...
	11	...in quatuor...
"	6 f	Le Tragonissimus (?)... id est...
86	6	...Re militari...
"	8 f	Il Soldato (por) Domenico... Bolognese.
88	4	...fortificare...
"	6 f	...Fra Lelio (?)...

Pág.	Apdo.	
—	—	
88	5 f	Les Eléments...
„	4 f	...a capitani...
91	2 f	Lección (?)...

Consideremos ahora el segundo manuscrito. Quien lo escribió sabía verdaderamente latín, pues los pequeños detalles que señalaremos se pueden considerar en realidad como "lapsus", de muy poca importancia por otra parte. Muy de paso quiero señalar una pequeñez en la presentación del Sr. O'Gorman: en la pág. 99, hacia el fin, dice "santificación" por "canonización", que es el término correcto que emplea la Iglesia al declarar la santidad de un hombre. Señalaré otros detalles en el manuscrito:

Pág.	Apdo.	
—	—	
106	4	...Hispalensis...
112	2	...Academia Ingolstadensi...
113	21	Confesionis... Matrimonii...
114	2	Coninch...
117	1	...Ab Intestato (?)...
125	4	...Tirocinium...
126	2	...Abortum (?)...
127	5	...Soncinna (?)...
„	3 f	...Expositationes (?)...
„	1 f	...rectoque... usu.
130	4 f	...Opuscula...
132	6	...Busembaum...
133	1 f	...Aphorismi...
134	4	...Expeditae...
136		El título COLEGIO DE SAN JAVIER no está en el MS.
„	4	...Expeditae...

Otra observación general sería que no se debe acentuar gráficamente ninguna palabra latina.

Alguno dirá, al ver las variantes presentadas, que se altera la grafía del MS. Yo preguntaría entonces: ¿se deben conservar las grafías equivocadas dejando en la ininteligibilidad los MSS? En todo caso, yo respetaría la grafía presentando la corrección.

Para terminar, destacaré la enorme tarea del licenciado González de Cossío en el reconocimiento de las obras y libros, y la vasta erudición bibliográfica que en ella demuestra.

B. Navarro B.

Parry, J. H.—*The Audiencia of New Galicia in the Sixteenth Century.* A Study in Spanish Colonial System. 1948. Cambridge. En la Imprenta de la Universidad. 206 pp.

Amparado por el Clare College de Londres, el autor ha reunido sus estudios sobre la Audiencia de la Nueva Galicia en el siglo XVI.

Su información parte fundamentalmente del depositorio que sobre la materia se conserva en el Archivo de Indias de Sevilla, aunque también de nuestro Archivo General de la Nación, Ramo de Duplicados.

Colecciones publicadas, consultó tres: dos españolas —una la tan insegura como conocida de Pacheco y Cárdenas— y el acopio de documentos tapatíos publicados por el señor Orozco y Jiménez, antiguo arzobispo de Guadalajara.

Como era de esperarse, el escritor revisó —un tanto rápidamente— las crónicas que historian aquella parte del país: Tello, de la Mota y Escobar y Mota Padilla.

Por lo apuntado se discernirá que la documentación del señor Parry fué bastante completa y bien seleccionada, por lo que la solidez de su investigación no deja nada que desear.

Tratáse —y este no es el mérito más pequeño del libro— del primer estudio sobre este asunto, cuya trascendencia sobre la vida mexicana no ha sido aquilatada.

Con sus poderosas facultades administrativas, dejando de lado las judiciales, puede decirse que las Audiencias fueron el más firme sostén de la autoridad real en el Nuevo Mundo, el órgano de contacto entre las Américas y el Real Consejo de Indias; vigilantes amigas de los indios, se convirtieron en refugio de sus derechos. Por todo ello, el estudio de tales instituciones resulta de todo punto inexcusable.

El Tribunal subordinado de la Nueva Galicia tiene un interés especial, por haber sido el órgano que controló los descubrimientos de los reales de minas tales como Zacatecas, Sombrerete, Guadiana, etc., así como la extensión de la frontera noreste hasta Tejas; sólo la costa este del Mar de Cortés quedó bajo la jurisdicción independiente de la gubernatura de la Nueva Vizcaya.

Es curioso que los dos únicos estudios sobre Reales Audiencias —este de Parry y el de Mr. Cunningham sobre la de Filipinas— hayan salido de dos plumas de hispanistas anglosajones, y no de la de algún hispanoamericano.

El libro en cuestión está dividido en dos apartados y adicionado con un capítulo final sobre conclusiones.

La primera parte estudia la institución desde su establecimiento en 1548 hasta 1572, fecha en que fué reformada substancialmente y cuyo estudio se reserva a la segunda parte, que finaliza con la centuria.

Abre el primer capítulo un resumen de la conquista de la provincia, con los acostumbrados adjetivos enderezados contra Nuño de Gúzman, las lágrimas por el asesinato del Caltzontzin de Michoacán, la caída del feroz oidor y la llegada del gobernador De la Torre encargado de tomar la residencia a Nuño. Refiere —demasiado brevemente y sin adentrarse en su explicación— la aparición de los mitos de Cíbola, Quivira, las Siete Ciudades, etc., que dieron por resultado la exploración del noreste del país. En dos líneas menciona la portentosa expedición de Vázquez de Coronado para hablar en seguida de la guerra del Mixtón y terminar con el arribo del licenciado Tejada, togado de la Nueva España y encargado de poner en vigor las nuevas leyes.

La fundación del Tribunal es el sujeto del segundo capítulo, donde se refiere la primera "visita", que fué la realizada por el oidor De la Marcha.

Seria omisión del autor parece ser la del decreto real que dispuso que las ordenanzas de la Audiencia de Guatemala sirvieran a ésta de ley supletoria, mencionándose sólo el que las facultades administrativas fueran comunes a ambas (pág. 36).

Llamó la atención al señor Parry la falta de una enumeración detallada de las facultades administrativas, en contraste con la abundante reglamentación en materia judicial de las instrucciones de marzo de 1548; y aun puntualizó su "exagerado énfasis (pág. 37) en materia de jurisdicción"; asombro y crítica que cuadran en una persona educada en las vaguedades e indefiniciones del derecho anglosajón, tan opuesto al rigorismo preciso del derecho romano.

Surge de las páginas el gran problema de la sociedad neo-gallega, que lo fué el de los indios en sus dos aspectos, el de indios pacíficos y el de bravíos (cap. II). País de turbulencia, de exploración, minas y aventureros, la tendencia a forzar el trabajo indio (requerimientos) o a sujetarlo a una encomienda, era muy marcado en el siglo XVI; así pues, luchar contra encomenderos y patrones fué la labor constante y ardua de los oidores del Cuerpo Colegiado.

Conectado íntimamente al anterior problema, el autor nos señala el referente a la falta de mano de obra, agudizado sobre todo en los reales de minas.

La visita llevada a cabo por el licenciado Lebrón y reseñada en el libro, es impresionante por la cantidad de pueblos visitados, la variedad y número de

los casos juzgados y el acervo de disposiciones tomadas en materia de indios: liberaciones, fijación de salarios, tasa de tributos, apertura de comunicaciones fluviales, importación y mejoramiento de semillas, irrigación, etc. — problemas seculares de la economía mexicana.

Después de referirse al cambio del Colegio a Guadalajara (originalmente se estableció en Compostela), así como a sus relaciones con los conquistadores, pasa el autor a los nexos del mismo con la Iglesia, explicitando la soberanía de ambos tribunales y sus pleitos sobre jurisdicción, que califica (pág. 118) de "miserables disputas".

Malos informes, quejas y la reorganización del sistema audiencial encargada a fray Juan de Ovando, trajeron por resultado el reacomodo de la Audiencia efectuado durante el período 1570-72, materia de un capítulo especial.

El resultado de esas reformas fué el envío —en 1572— de las ordenanzas de Monzón (aquí empieza la segunda parte del libro), que fijaron nuevos límites y dieron nuevas facultades al Tribunal. Una innovación importante la constituyó el nombramiento de un gobernador-presidente con grandes poderes, y sólo sujeto al virrey en materia de "guerra y de gratificación de servicios" (pág. 134).

Ya en su nueva modalidad —que podríamos llamar definitiva— la Audiencia es analizada estáticamente, es decir, en su estructura y relación con los demás poderes, aunque el autor no abandona la secuencia narrativa.

El capítulo VIII está dedicado a jurisdicción y procedimientos, y el penúltimo a los conflictos de jurisdicción. Estúdianse muy certeramente en este último, las que creemos son las tres bases de la política administrativa de la corona española: 1ª, un gobierno altamente centralizado; 2ª, la carencia de iniciativa en los gobiernos locales, y 3ª, el monopolio que sobre los puestos-clave ejercieron los peninsulares.

Esas bases constituyeron la cohesión y permanencia del sistema colonial, así como fatalmente la causa de su destrucción.

Las luchas entre el virrey y la Audiencia mexicana son descritas en este penúltimo capítulo, que finaliza con los curiosos conflictos habidos entre el Santo Oficio y la Audiencia subordinada. Significativamente, el autor nos alivia de las fatigosas cuanto inescrupulosas críticas de la Inquisición, tan favorecidas por norteamericanos e ingleses.

Las conclusiones se inician justificando —muy injustificadamente por cierto— la terminación del estudio mediante una simple fecha como lo es la de 1600, y continúan con un estracto estadístico y sociológico de la situación del reino,

sacado de su *Descripción geográfica* escrita por el obispo D. Antonio de la Mota y Escobar.

Aquí el señor Parry adoptó algunos puntos de vista que no podemos disimular: afirma, con la *Descripción* citada, que la mayor parte de los indios de la Nueva Galicia eran "apáticos (pág. 192), flojos, incapaces de trabajar para lograr su mejoramiento o el de sus hijos, con escasa o nula organización política y un tanto dados a ritos, idolatrías y sacrificios". Esta situación el obispo la refiere a los pueblos prehispánicos o sin influencia hispánica, pero Mr. Parry opina, con evidente falta de lógica, que es "como más característica de la sociedad conquistada", corrigiendo así, con 400 años de retraso, a un testigo ocular, al que por otra parte sigue paso a paso en varias partes de su libro.

Resume su opinión sobre la Audiencia diciendo acertadamente que la inspiración de toda su política fué (pág. 194) "fundamentalmente religiosa", y que su labor indigenista, "aunque a menudo careciendo de los elementos materiales" para realizarla, y no obstante que "las grandes culturas indígenas se desintegraban ante la influencia europea en forma que ninguna legislación podía detener", fué muy importante, ya que el "caso indígena era oído", y "en general los indios no fueron asesinados, esclavizados, amontonados en reservaciones, o abiertamente robados"; frases en rudo contraste con las que pueden aplicarse a los antepasados del autor.

En resumen, un libro magníficamente documentado, escrito con excelente criterio y bien diseñado; constituye un trabajo de singular mérito y de inexcusable consulta para quienes quieren hsitoriar la vida de la Nueva Galicia.

Bien que una pluma ajena escriba tan concienzudamente lo que nuestros escritores omiten e ignoran.

LUIS MARTÍNEZ PALAFOX

NOTICIAS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Conferencias

La Facultad de Filosofía y Letras y el Grupo Filosófico "Hiperión", formado por estudiantes de la misma, organizaron una serie de conferencias sobre *Problemas de la filosofía contemporánea*, que se efectuó en el aula "José Martí", conforme al programa siguiente: Samuel Ramos, *Responsabilidad e irresponsabilidad de los filosófos* (miércoles 6 de octubre); Emilio Uranga, *Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger* (viernes 8 de octubre); Carlos Graef Fernández, *El historicismo en las ciencias* (miércoles 13 de octubre); Joaquín Sánchez Macgrégor: *Las emociones según Jean Paul Sartre* (viernes 15 de octubre); Juan Hernández Luna, *Valor y promesa de la filosofía* (miércoles 20 de octubre); Fausto Vega, *El existencialismo en el arte* (viernes 22 de octubre); Leopoldo Zea, *La fiosofía como compromiso* (miércoles 27 de octubre); Luis Villoro, *Comunidad y existencia* (viernes 29 de octubre).

Cursos de Invierno

Durante los meses de enero, febrero y marzo del próximo año de 1949, la Facultad de Filosofía y Letras ofrecerá al público mexicano unos *cursos de invierno* destinados a tratar los problemas más importantes que se ventilan en el campo de la filosofía, de la historia y de las letras, los que serán encomendados a distinguidos intelectuales mexicanos y extranjeros, invitados expresamente con esta finalidad. El programa a que se sujetarán dichos cursos es el siguiente: José Gaos, *Los problemas de la filosofía en la actualidad*; Germán Arciniegas, *Reflexiones sobre la democracia en las américas*; Maurice Merleau-Ponty, *El existencialismo francés y sus problemas*; José Almoina, *Introducción al estudio*

del Renacimiento; Rodolfo Usigli, *El teatro y sus problemas*; Silvio Zavala, *Historiografía e historia de América*; Aníbal Sánchez Reulet, *Las ideas filosóficas en hispanoamérica*; Fernando Benítez, *El descubrimiento de México*; Filmer S. C. Northop, *Hacia la fundamentación filosófica de un orden jurídico mundial*; Agustín Yáñez, *Estudio de la realidad nacional a través de la literatura mexicana.*

Conferencias de Invierno

Completará el propósito de los cursos de invierno el siguiente programa de conferencias, que se desarrollará en la propia Facultad durante los tres primeros meses del próximo año: Eugenio Imaz, *Problemas de la psicología contemporánea*; Samuel Ramos, *La estética de John Dewey*; Raúl González Henríquez, *El estado actual de la psicología en México*; Angélica Mendoza, *La filosofía de Francisco Romero*; Raimundo Lida, *Poesía y tiempo*; Edmundo O'Gorman, *La historia rescatada: Jacobo Benigno Bossuet*; Justino Fernández: *Sobre crítica de arte. Baudelaire y algo más*; Emilio Uranga, *Ensayo sobre una ontología del mexicano*; Antonio Gómez Robledo, *La filosofía de Francisco Suárez*; José Luis Martínez, *Historiografía de la literatura mexicana.*

Acto de Protesta

En el aula "José Martí" se llevó a cabo, la noche del jueves 2 de diciembre, un acto de protesta por el cuartelazo militar que depuso al ilustre novelista Rómulo Gallegos de su cargo de Presidente Constitucional de Venezuela. El acto fué presidido por el Dr. Leopoldo Zea, Secretario de la Facultad de Filosofía y Letras, participando en el mismo los intelectuales Manuel Moreno Sánchez, Carlos Pellicer, Pedro Guillén, Vicente Sáenz, Daniel A. Moreno y el Embajador de la República de Venezuela en México.

Dos Becarios del Centro

A propuesta del Centro de Estudios Filosóficos, la Universidad Nacional Autónoma de México concedió dos becas para investigaciones histórico-filosóficas, una de ellas al licenciado Edmundo O'Gorman, quien trabajará una obra sobre el tema de *Historia de las ideas en torno al descubrimiento de América*,

y la otra, al estudiante Joaquín Macgrégor, quien realizará un trabajo sobre *El problema ontológico-moral de la intimidad y de la alteridad en el existencialismo.* Dichas investigaciones serán elaboradas en el curso de 12 meses a partir de noviembre último, y su publicación será encomendada a la Imprenta de la propia Universidad.

Nuevos Graduados

El día 27 de octubre de 1948 a las 20 hs., en el aula "Kant", la señorita Martha Ann Hickey sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctora en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Un análisis histórico y crítico del libro de Rabelais "Gargantúa y Pantagruel"*. El Jurado que la examinó estuvo integrado por el doctor Francisco Monterde, doctora Ma. de la Luz Grovas, licenciado René Marchand, y profesores Manuel González Montesinos y Juvencio López Vázquez, habiendo sido aprobada por mayoría.

El día 29 de octubre de 1948 a las 20 hs., en el aula "Martí", el señor Rafael Heliodoro Valle Hernández sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Cristóbal de Olid, conquistador de México y Honduras.* El Jurado que lo examinó estuvo integrado por el doctor Pablo Martínez del Río, ingeniero Vito Alessio Robles, y profesores Alberto M. Carreño, Rafael García Granados y Francisco de la Maza, habiendo sido aprobado por unanimidad y *cum laude.*

El día 9 de noviembre de 1948 a las 16 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita María de los Angeles Batres Ontiveros sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Alfredo de Musset. Su vida. Su poesía.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por el doctor Francisco Monterde, licenciado René Marchand, y profesores Manuel González Montesinos, Robert Escarpit y Luis R. Cuéllar, habiendo sido aprobada por unanimidad.

El día 12 de noviembre de 1948 a las 16 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Helen Yeats Birdwell sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctora en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Tres novelas del siglo* XIX: *Astucia, Los bandidos de Río Frío y El Zarco.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde, Amancio Bolaño e Isla, licenciado Agustín Yáñez y profesor José Luis Martínez, habiendo sido aprobada por mayoría.

El día 15 de noviembre de 1948 a las 16 hs., en el aula "Platón", el señor José Attolini sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Breve historia de la lingüística.* El Jurado que lo examinó estuvo integrado por el doctor Julio Jiménez Rueda, y por los profesores Ida Appendini, Manuel González Montesinos, Francisco Carmona Nenclares y Raimundo Lida, habiendo sido aprobado por unanimidad.

El día 18 de noviembre de 1948 a las 19 hs., en el aula "José Martí", el señor Carlos Ortigoza Vieyra sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestro en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Lo permanente en el teatro* (Teoría del Drama). El Jurado que lo examinó estuvo integrado por el doctor Julio Jiménez Rueda, licenciados Agustín Yáñez, René Marchand y Enrique Ruelas, y profesor José Luis Martínez, habiendo sido aprobado por unanimidad y *cum laude.*

El día 18 de noviembre de 1948 a las 19 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Tulia Quiroz Amador sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Geografía, habiendo presentado la tesis titulada *Geografía de Costa Rica.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por los profesores Ricardo Toscano, Jorge A. Vivó, Pedro Carrasco, Ramón Alcorta, Ramiro Robles Ramos y José C. Gómez, habiendo sido aprobada por unanimidad y *cum laude.*

El día 24 de noviembre de 1948 a las 18 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita María del Pilar Arrando Cot sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, habiendo presentado una tesis con el título de *Auzias March y Garcilaso de la Vega, poetas del dolorido amar.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores Julio Jiménez Rueda y Amancio Bolaño e Isla y por los profesores Agustín Millares Carlo, Edmundo A. Bouchout y Manuel González Montesinos, habiendo sido aprobada por unanimidad y *cum laude.*

El día 29 de noviembre de 1948 a las 17 hs., en el aula "Antonio Caso", sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, especializada en lenguas y literaturas modernas, la señorita Bertha Peza Velázquez, habiendo presentado una tesis con el título de *François de Curel: El hombre y la obra.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores Julio Torri y Julio Jiménez Rueda, licenciado René Marchand, y profesores Roberto G. Escarpit y Juvencio López Vázquez, habiendo sido aprobada por unanimidad y *cum laude.*

El día 30 de noviembre de 1948 a las 18 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Olga Victoria Quiroz Martínez Velázquez sustentó examen profesio-

nal para obtener el grado de Maestra en Filosofía, habiendo presentado una tesis con el título de *Introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores Samuel Ramos, Leopoldo Zea A., Antonio Gómez Robledo, José Gaos, y la profesora Paula Gómez Alonso, siendo aprobada por unanimidad y *cum laude.*

J. H. LUNA

PUBLICACIONES RECIBIDAS

Conferencias Cervantinas.—Homenaje a don Miguel de Cervantes Saavedra. Universidad Autónoma de El Salvador. 1948.

DEWEY, JOHN.—*La experiencia y la naturaleza.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

EWERS, JOHN C.—*Gustavus sohons portraits of Flathead and pend d'oreille Indians, 1859.* City of Washington. November 26, 1948.

FRONDIZI, RISIERI.—*¿Hay una filosofía Iberoamericana?* Publicado en el Nº 8 de "Realidad". Nos. 158-170. Buenos Aires.

LINDO, HUGO.—*El divorcio en El Salvador.* Volumen VI. Biblioteca Universitaria. 1948.

Primitive Man.—Vol. 21. Nos. 3 and 4. July and October. 1948.

RAMÍREZ, ALFONSO FRANCISCO.—*Israel.* Ediciones Metropolis, México, D. F. 1948.

TOMASINO, HUMBERTO.—*El juicio ejecutivo en la legislación salvadoreña.* Volumen V. Biblioteca Universitaria. Universidad Autónoma de El Salvador. 1947.

WEDEL, WALDO R.—*Prehistory and the Missouri valley Development Program.* Summary report on the Missouri river basin archaeological survey in 1947. Published by Smithsonian Institution. November 23, 1948.

REGISTRO DE REVISTAS

(NUMERO 32)

Abside.—Revista de cultura mexicana. Publicación trimestral. México, D. F. Tomo XII. Nº 4. Octubre-diciembre, 1948.

Armas y Letras.—Boletín mensual de la Universidad de Nuevo León. Editado por el Departamento de Acción Social Universitario. Año V. Nos. 9, 10, 11. Septiembre, octubre, noviembre, 1948.

Asomante.—Revista trimestral. La edita la Asociación de Graduadas de la Universidad de Puerto Rico. Año IV. Vol. IV. Nº 2. Abril-junio, 1948.

Atenea.—Revista mensual de ciencias, letras y artes. Publicada por la Universidad de Concepción (Chile). Año XXV. Tomo XC. Nº 278. Agosto, 1948.

Boletín Bibliográfico Mexicano.—Editado por la Librería de Porrúa Hnos. y Cía. México, D. F. Año IX. Nos. 105-106, 107-108. Septiembre-octubre, Noviembre-diciembre, 1948.

Boletín de Estudios de Teatro.—Comisión Nacional de Cultura. Instituto Nacional de Estudios de Teatro. Buenos Aires. Año V. Tomo V. Nos. 18-19. Septiembre-diciembre, 1947.

Boletín de Información.—Embajada de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. México, D. F. Año VI. Nº 2. Enero, 1949 (256).

Boletín de la Academia Nacional de Historia.—Caracas. Tomo XXXI. Nº 122. Abril-junio, 1948.

Boletín de la Academia Venezolana Correspondiente de la Española.—Caracas. Tipografía Americana. Año XV. Nos. 57-58. Enero-junio, 1948.

Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos.—Buenos Aires. Año IX. Nº 9. 1948.

Boletín de la Unión Panamericana.—Publicación de la Unión de Repúblicas Americanas. Washington, D. C. Vol. LXXXII. Indice. Nos. 1-10. Enero-octubre, 1948.

Boletín del Instituto Caro y Cuervo.—Ministerio de Educación Nacional. Extensión Cultural y Bellas Artes. Bogotá. Año IV. Nº 1. Enero-abril, 1948.

Boletín del Instituto Psicopedagógico Nacional.—Lima, Perú. Año VII. Nº 2. 1948.

Cuadernos Dominicanos de Cultura.—Ciudad Trujillo, Distrito de Santo Domingo, R. D. Año V. Nos. 59, 60, 61, 62. Julio, agosto, septiembre, octubre, 1948. Vols. V y VI.

E. L. H.—A Journal of English Literary History. The Johns Hopkins Press. Baltimore, U. S. A. Volume fifteen. Number three. September, 1948.

El Monitor de la Educación Común.—Organo del Consejo Nacional de Educación. Buenos Aires. Año LXVI. Nos. 905-908 y 909. Mayo, agosto-septiembre, 1948.

Educación.—Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. Nº 6. 1948.

Estudios.—Mensuario de Cultura General. Santiago de Chile. Año XVI. Nº 187. Agosto, 1948.

Guía Quincenal.—De la actividad intelectual y artística argentina. Comisión Nacional de Cultura. Año II. Nos. 29, 30, 31, 32. 1ª y 2ª quincena de octubre. 1ª y 2ª quincena de noviembre, 1948.

Hispanic Review.—A Quarterly Journal Devoted to Research in the Hispanic Languages e Literatures. Published by the University of Pennsylvania Press. Volume XVI. October, 1948. Number 4.

Jus.—Revista de Derecho y Ciencias Sociales.—México, D. F. Tomo XX. Nos. 117, 118, 119. Abril, mayo, junio, 1948.

La Nueva Democracia.—Revista trimestral publicada por el Comité de Cooperación en la América Latina. New York, N. Y. Volumen XXVIII. Octubre, 1948. Nº 4.

Montezuma.—Revista del Pont. Sem. Nacional Mexicano. Tomo XV. Nos. 87, 88. Noviembre, diciembre, 1948.

Revista Bimestre Cubana.—La Habana. Vol. LX. Nos. 1,2 y 3. Junio-diciembre, 1947.

Revista Chilena de Historia y Geografía.—Imprenta Universitaria. Santiago de Chile. Nº 111. Enero-junio, 1948.

Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales.—Publicación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral. Santa Fe, República Argentina. Año XII (3ª época). Nos. 54-55. 1948.

Revista de Psiquiatría y Criminología.—Organo de la Sociedad Argentina de Criminología y de la Sociedad de Psiquiatría y Medicina Legal de La Plata. Buenos Aires. Año XIII. Nº 68. Julio-septiembre, 1948.

Revista de la Asociación de Maestros.—Organo oficial de la Asociación de Maestros de Puerto Rico. Vol. VII. Nº 6. Noviembre, 1948.

Revista de la Universidad de Buenos Aires.—Buenos Aires, Rep. Argentina. Cuarta época. T. II. Nº 6. Abril-junio, 1948.

Revista Hispánica Moderna.—Instituto de Filología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Año XII. Enero y abril, 1946. Nos. 1 y 2.

Revista Javeriana.—Organo del Departamento de Extensión Cultural de la Pontificia Universidad Católica Javeriana. Bogotá. Tomo XXX. Nos. 149, 150. Octubre, noviembre, 1948.

Revista Nacional.—Literatura. Arte. Ciencia. Ministerio de Instrucción Pública. Montevideo, Uruguay. Año XI. Nº 114. Junio de 1948.

Revue du Barreau (*La*).—De la Province de Québec. Tome 8. Nos. 8, 9. Octubre, noviembre. 445 a 476, 447 a 508.

Speculum.—A Journal of Mediaeval Studies. Published Quarterly by the Mediaeval Academy of America. Vol. XXIII. Nº 4. October, 1948.

Universidad.—Organo de la Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F. Volumen II. Nos. 23, 24. Noviembre, diciembre, 1948.

Universidad de Antioquia.—Medellín, Colombia. Nº 88. Septiembre-octubre, 1948.

Universidad Pontíficia Bolivariana.—Medellín, Colombia. Vol. XIV. Nº 52. Junio, julio, 1948.

Vida.—Revista de orientación. México, D. F. Año XI. Nos. 174, 175. Noviembre, diciembre, 1948.

INDICES DEL TOMO XVI

INDICE GENERAL

(POR SECCIONES)

ARTICULOS

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

NOTAS Y NOTICIAS

INDICE DE AUTORES